

أصول الفلاسفة

كِتَابُ
أَصُولِ الْفَلَسَفَةِ

لِوَضْعِهِ

أَمِيرِ الْأَمْرِ



« الطبعة الأولى »

١٣٣٨ هـ = ١٩٢١ م

مطبعة المعارف بشارع الخزامى بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد النبي الأمين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين

هذا موجز وضعناه في علوم الفلسفة الخمسة :

علم النفس ، وعلم الجمال ، وعلم المنطق ، وعلم الأدب ، وعلم ما وراء الطبيعة
وقد تحررنا فيه مبلغ حاجة الطلبة المصريين الذين يتبعون لدرس الفلسفة العالية
في جامعات أوروبا . وقد اقتطفناه من ضفوة ما أخرجت العقول من المؤلفات الأفرنجية
في هذا الباب ، ورتبناه على أساليب تدريسه عند القوم ، وذيلناه بمعجم صغير
للمصطلحات الفلسفية تسهيلاً للطلابين في مراجعة الكتب الفرنسية والانجليزية

لسنا بصدد القول في بيان فائدة الفلسفة والدلالة على مزاياها ، غير أن الذي
نشير إليه هو شدة احساس الغربيين بموضع الحاجة إليها فأفسحوا لها الصدر من
محال العلم وبما عهد العرفان في حين ترى شدة إهمالنا إياها وانصرافنا عن درسيها
وليس يذهب عنك أن العظمة الشخصية والقوة المعنوية للأمة لا تأتي إلا من
طريق الدرس المنظم أو التربية العملية للعقل والقلب معاً ، وأبلغ ما دون لهذا الغرض
كتب الفلسفة التي لا أثر لها في مدارسنا إلى اليوم

وقد استخرنا الله تعالى في وضع مؤلف آخر تتبسط فيه في شرح قواعد كل
من هذه الخمسة العلوم في مجلد خاص تفصيلاً لما أجهلناه في هذا المختصر

أسأل الله أن يمدنا بروح من عنده حتى نستطيع القيام بهذا الواجب العظيم

أصول الفلسفة

مقدمة

موضوع الفلسفة — كانت الفلسفة في العصور القديمة مجموع العلوم المعروفة وقتئذٍ؛ وكان الفيلسوف يحيط بعلوم وقته وفنونه من لغات وطبيعات وآلهيات وهندسة وفلك وموسيقى وشرائع وطب وغيرها وكان الأمر كذلك أو ما يقرب في القرون الوسطى إذ كان في الطاقة البشرية الالهام يجملة تلك العلوم والفنون

أما وقد اتسعت المعارف البشرية اتساعها الممهور وتشعبت العلوم المصرية فقد أصبح في غير مقدور الإنسان أن يجمع معارف عصرنا هذا؛ ولو حاول أن يكمم ببعضها المأما للزمه أن يعيش اضعااف عمره . لذلك استقبلت الفلسفة بتقرير المسائل العامة التي تصل تلك العلوم بعضها ببعض مثل البحث في أصول الكائنات وطبيعتها والخواص الذاتية لها ومكانتها من الوجود وما تصير اليه غايتها ما عدا أحوال الأجسام وخواصها العرضية فإن البحث فيها من شؤون العلوم الخاصة بها لأن العلوم الوضعية كلها تشتغل بكل ما يعرض للموجودات من الظواهر والخواص والأعراض دون حقائق هذه الموجودات وأصل وجودها فإن ذلك من خصائص الفلسفة

تعريف الفلسفة — بما قلناه في موضوع الفلسفة يمكن تعريفها بأنها علم المبادئ والعلل — علم البحث عن العموميات العالية للكائنات — علم البحث في النفس والعالم وخالق الموجودات من طريق النظر الفكري . اذًا فالفلسفة علم له صفة خاصة . وهي البحث عن العلل والمبادئ لأن معرفة الأشياء على طريقتين : معرفة بسيطة عامة كما يفهمها كل انسان ، ومعرفة مع الاستقصاء بواسطة المباحث العقلية التي ترتقى بالمباحث الى المبادئ أو الأصول العالية للأشياء وعللها الأصلية

فالفلسفة علم عقلي أساسه النظر والفكر وبهما امتازت عن علوم الدين القائمة على ما وصل اليها من تبليغات الرسل عليهم السلام ولقد أعجب أهل الفلسفة من المسلمين على قلة عددهم ما تَقَلُّ اليهم في القرن الثالث عن ارسطو وافلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان فزجوا بأنفسهم في المجادلات الدينية التي أثارها من ادعى الإسلام من شيع الفرس والأعاجم وحملهم الجدل ولد العناد على الخلط بين العقائد الدينية وما لا ينطبق على أصول النظر فانبرى لهم من بين الجماعة من دحض لهم بعض قضاياهم وخاف الخلفاء شر الفتن فأمسكوا عليهم حريتهم وسقطوا في هاوية كانت خاتمة أمرهم في الاسلام ولولا ذلك ما وقف أمام العلم والصناعة متعنت ولا وقفت الحضارة الاسلامية عند حد محدود

ظهر دين الاسلام وقد بلغت عقول الانام مبلغ الفهم والاعتبار فكان أول دين خاطب العقل ودعاه الى النظر في اسرار هذا الخلق العظيم من حيوان ونبات وجماد ورفع القرآن من شأن العقل فصرح له بإطلاق العنان

للفكر ما شاءت قوته عظة واستدلالاً^(١) غلط الفلسفة بالدين يضر به لأنه يعرض عقائده؛ وهي عواطف قدسية تتأثر بها النفس كما تتأثر بهجة الجلال؛ إلى مناقشات العقل ومناقضاته

ويضر بالفلسفة كذلك لأنه يحمل للبحث والنظر في حقائق الموجودات غاية واحدة هي تأييد عقائد الدين فتأخذ الفلسفة شكلاً دينياً لا يتناسب مع حرية البحث والنقد

ولما كانت غاية الدين والفلسفة إسماعد الإنسان كانت العناية بهما من ضرورات الحياة ولا تنافي بينهما كما يظن بعضهم فإن الدين طريقه القلب والمواطف، والفلسفة طريقها العلم والنظر^(٢)

على أن الدين من عند الله تعالى وما كان من عند الله فكل ما في الوجود يؤيده وتظهر آيات القدرة الإلهية بأجلى مظاهرها فيه. هذا هو العلم وقد بلغ شأوه المعلوم وهذه الفلسفة؛ وقد تناولت مباحثها أسرار الأكوام. والعالم؛ لم نرها مسّت عقيدة ولا أصلاً من أصول العبادات. وما قولك في دين يقول أئمة بترجيح العقل على ظاهر الشرع عند التعارض إلا أنه دين الحق دين الفطرة - (سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

وكذلك رأى علماء الفلسفة المصرية ضرورة المباحدة بينها وبين الأمور الدينية الصرفة وحذفوا كتاب اللاهوت^(٣) من علوم الفلسفة

(١) ملخص آراء العلامة ابن خلدون والإستاذ الإمام الشيخ محمد عبده

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرزاق باختصار

(٣) La théologie

وجعلوه علماً خاصاً بأهل الدين والمباحث اللاهوتية حيث أنها قائمة على معرفة الحقيقة من طريق التعاليم والإلهام . أمّا قولنا ان الفلسفة هي علم البحث في النفس والعالم وخالق الموجودات فلأنها تبحث عن العلة الأولى للكائنات وعن النفس البشرية لأنها موضوع البحث وآلة الوصول الى معرفة كل شيء .

فائدة الفلسفة — تتعلق فائدتها بالتأثير الذي تحدثه في الانسان وبالمنافع التي تعود منها على العلوم الأخرى

(١) فبالفلسفة يعرف الانسان نفسه ويقوى ملكاته ويعودها النظر والفكر والحكم على الأشياء — فهي تنير بصيرته فيدرك أسرار طبيعته وأصل خلقته وعلاقته بما يحيط به من الكائنات .

(٢) والفلسفة علم متمم للعلوم الأخرى ومرشد لها لأن كل علم يركز على بعض تعاريف أساسية ومبادئ أو قواعد يستنبطها العقل منه ولكن بحالة عامة سطحية . والفلسفة هي التي تجلّ أصولها وصفاتها وقوتها وطريقة استمالتها . كذلك لكل علم أسلوب يجب اتباعه في مباحثه وإلا ضلّ العقل فيها . والفلسفة هي التي تبين لكل علم الطريقة المثلى التي تغيره وهي ما يعرف بالقضايا المنطقية في علم المنطق

أقسام الفلسفة — الحقيقة ان الفلسفة علم ما بعد الطبيعة أما العلوم المعروف بالتواتر التصاقها بالفلسفة فتشترك مع علم ما بعد الطبيعة ولا تفارقه وهي :

(١) علم النفس — هو علم الأمور المكونة للحياة الروحية للانسان .

هذه الأمور مصدرها « النفس » وهى ما نسميها « أُنْبَتًا » ولكن لا تعرف طبيعتها الأمن علم ما بعد الطبيعة

(٢) علم المنطق — هو علم الأصول التى يتختم على القوة المركزة أن تجرى عليها للوصول الى المعرفة الحقيقية . ولكن علم ما بعد الطبيعة يبحث فى هل الفكر قادر تمامًا على الوصول للحقيقة وما هو المعنى الذى يصوره للمعرفة بوجه عام

(٣) علم الأدب — هو علم تقرير قواعد الإرادة وتحديد الناية التى يجب علينا أن نتخيرها دون غيرها وهو يحتاج لعلم ما بعد الطبيعة فى حل نظرية قيمة هذا العالم

فهذه العلوم المختلفة يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا تامًا حتى يكاد يكون موضوعها واحدًا فإن موضوعها الزهن لا غير . فالمنطق هو الذهن باحثًا عن الطريق الواجب عليه أن يسلكها للوصول الى الحقيقة . والأدب هو الذهن باحثًا عن أجل صورة تتلى بها حياته وهو الخير . وعلم النفس هو الذهن باحثًا عن نفسه لمعرفة ملأته وكيفية أعماله وعلم ما بعد الطبيعة هو الذهن مشتغلًا بأهم مطالبه وهى المعرفة والحدوث وحقيقة نفسه ومكانه من الوجود وضايته فيه أى المطلق

الجزء الاول

في علم النفس

السيكولوجيا

تعريف أولية

تعريف علم النفس وموضوعه - يبحث علم النفس في أحوالها وملكاتهما وطبيعتها وهو علمان علم تجريبي وعلم عقلي فعلم النفس التجريبي هو علم دراسة ظواهر الحياة الداخلية ونواياها دراسة تحقيقية أى عملية مجردة عن كل نظر جدلي، لا دخل لها في عالم الماهيات أو العلل الأولى أو الغايات الأخيرة كما يفعل الطبيعي في دراسة بعض الظواهر باحثاً عن نواياها دون اللجوء في ماهية المادة ولا كيفية وجودها . كذلك عالم النفس لا يشتغل إلا بتحديد الأمور النفسية دون البحث عن ماهية النفس ذاتها . أما علم النفس العقلي فهو دراسة النفس من حيث طبيعتها وأصلها ومصيرها لا من حيث أحوالها وقواها ومستكلم عليه في علم ما بعد الطبيعة إن شاء الله تعالى

النفس على العموم - يوجد في العالم كائنات حيّة هي النبات والحيوان والإنسان وكائنات غير حيّة كالماادن

فالأولى متمضونة تتغذى فيها أصل حيوى هو الروح أو النفس والأخرى مجردة عن هذه الصفات والأولى تنمو حسب نوعها بتأثير روحها والأخرى تبقى على حالتها الأولى التى وجدت عليها ما لم تتغير بفعل فاعل أو بمؤثر خارجى . فالنفس إذاً مصدر الحركات الخاصة بالكائنات الحية أو مصدر الحياة الحياة على العموم — الحياة هى خاصية توجد فى الكائن الحي ، بها يتحرك بالارادة

الحياة على ثلاثة أنواع (١) حياة عضوية أو نباتية خاصة بالنبات (٢) حياة حسية أو حيوانية خاصة بالبهائم (٣) حياة ناطقة مرة خاصة بالإنسان . أما صفة الأولى فالغذية والنمو ، وطقة الثانية الحس الطيبنى والحركة المستقلة ، وصفة الثالثة النطق (العقل) والإرادة : بمعنى أن جميع حركاتها روحانية والحياة فى جميع الأنواع الثلاثة مصدرها الروح أو النفس . وإذا لاحظنا علوهر الحياة فى الإنسان نراه يتغذى وينمو كالنبات ويحس ويتحرك كالحيوان وفوق ذلك يعقل ويفعل مختاراً — فهو إذاً يجمع بين أنواع الحياة الثلاثة . ولكن لا يوجد غير روح واحدة هى الروح البشرية فائرة علم النفس — (١) علم النفس يعرف به أشرف جزء فى تكويننا وهو الروح فلا يماذله إذا علم آخر ولا يرى الإنسان أنفع منه درساً

(٢) من علم النفس تستمد القضايا الضرورية لعلم المنطق . بمعرفتنا للمفاهيم العقلية ؛ ولعلم التوحيد بمعرفتنا بـنفسنا وما فىنا من نقص فترقى بها

الى معرفة الذات التى تنزهت عن كل عيب ؛ ولعلم الأخلاق بمعرفتنا
بمروءة والأفعال ؛ ولعلم الترية بمعرفتنا للقوى النفسية التى نسعى لتهدئتها
ولعلوم التاريخ والتشريع والاقتصاد السياسى وجميع العلوم الأدبية بمعرفتنا
للمعرفة البشرية ونتائجها . تلك ، زاياء علم النفس

استمداد علم النفس — يُستمد علم النفس البشرية من دراسة الأفعال
والظواهر التى هى مصدرها لأن الكائنات كما لا يخفى يدل عليها أثرها فى
الوجود مثلاً :

(١) الشكل والوزن واللون والرائحة والصلابة والكثافة وانبعثات
الحرارة وانعكاس الضوء وانتشار الصوت والكهرباء وتجاذب الأفلاك
ونحوها كل هذه عرفتنا الأجسام الخارجة عن نواميس الحياة والعوامل
المهمة فى الطبيعة

(٢) التنفس والنمو والحركة عرفتنا الأجسام المتعضونة والحية

(٣) الفكر والرأى (الحكم على الشئ) والقياس العقلى وأفعال
الإرادة الحرة عرفتنا روحنا

أسلوب علم النفس وطريقته — يبحث علم النفس كما قدمنا فى أحوالها
وللمحصل على ذلك يجب أن يبحث عن هذه الأحوال فى أنفسنا أولاً ثم
فى غيرنا من أمثالنا ثانياً وهو ما يسمونه بالمشاهدة . والمشاهدة نوعان
مشاهدة ذاتية ومشاهدة خارجية

فالمشاهدة الذاتية ما كانت عن طريق الوجدان والتأمل

والوجدان ملكة من ملكات النفس البشرية تدرك بها حالاتها
وتؤديها اليها فتشعر بها

والتأمل أو مراجعة الانسان نفسه من شأنه أن يفسح للنفس لكي
تجيد معرفة أفعالها وأحوالها المختلفة

والمشاهدة الخارجية — أولاً — النظر في أحوال الحاضرين والغابرين
لنستخلص منها ما فكروا فيه وشعروا به ورغبوا فيه أو كرهوه بمطالعة
أعمالهم التي هي ترجمان حياتهم المسطورة في كتب السير والتاريخ والأدب
والآثار والتشريع والفنون والديانات . . . الخ

ثانياً — مقارنة أحوال النفس المختلفة بين كهل تام الصحة مثقف
المقل وطفل لم يتم عقله ومثله في عقله دخل أو اضطراب ومتوحش لم
يستكمل عقله بالتربية

هذا وقد يفيد في علم النفس مقارنة الانسان بالحيوان الأعجم
وثمره المشاهدة الخارجية استكمال نتائج المشاهدة الذاتية أو تحقيقها
على وجه يقر بها من الحقيقة لأن الأولى (أي المشاهدة الذاتية) هي الأساس
والأصل في دراسة قضايا علم النفس

يضيف علماء النفس الى نوعي المشاهدة نوعاً آخر هو التجارب التي
يخترجون منها بعض نواميس تفيد في الحصول على بعض حقائق نفسانية
كاستشهادهم ببعض الحوادث الماضية في تأييد نظرياتهم — أو النتائج التي
يحصلون عليها من تأثير الأنظمة الاجتماعية في الأمم — أو اثر القوانين

في درجة أخلاقهم أو في الثروة العامة — أو ثمرة طرق التربية المختلفة أو مضارها في الطبقات البشرية

وليس الغرض من هذه التجارب الحصول على نتائج أكيدة تؤدي إلى تغيير أو تعديل في الظواهر النفسية كما هي الحال في علوم الطبيعة من تأثير التجارب في الحقائق العلمية والظواهر الطبيعية — إنما هي تجارب أو ملاحظات قد تكون قريبة أو بعيدة عن الحقيقة ولكنها تقرب المباحث النفسية من الأذهان

وهناك علم حديث اسمه (الفسلوجيا النفسية) وهو علم يبحث عن ارتباط المجموع المصبي والمنع على الخصوص بالظواهر النفسية — يطبق المشتغلون به التجارب الفسلوجية على الأفعال النفسية المرتبطة بها . وأحوال الحس الخارجى على ما يظهر هي الأحوال الفسلوجية الوحيدة المرتبطة مباشرة بأسباب طبيعية محسوسة بالتجارب

وعلماء الفسلوجيا النفسية يشتغلون بالبحث عن سرعة الحس ومدة استمراره ومقدار التأثير الطبيعي المتناسب مع أول درجات الحس — والارتباط الواقع بين تغيرات التنبيه الخارجى وأسبابه وتغيرات الحس — وأبحاثهم هذه لا تزال عرضة للنقد والتجريح وإن كانت لا تهتم علماء النفس كثيراً لأن الظواهر الفسلوجية المرتبطة بالظواهر النفسية ليس لها إلا أهمية ثانوية عندهم ومهما تكن قيمة هذه المباحث فالذى لا شك فيه أن علم النفس علم حقيقى أسلوباً وموضوعاً

أقسام علم النفس — علم النفس قسمان — عملى أو تجريبي

(وهو المبني على التجارب) وموضوعه أحوالها ومساكنها وعقلي وموضوعه طبيعة النفس وهو من خصائص علم ما بعد الطبيعة . والقسمان مختلفان في موضوعهما وأسلوبهما فالأول أساس مباحثه المشاهدة أى على طريقة الاستنتاج والثاني أساس مباحثه القياس العقلي وشيء من التجارب أيضاً

علم النفس العملى أو التجريبي

هذا القسم فيه مبحثان :

(١) حالات النفس والظواهر النفسية

(٢) مبادئ النفس

(١) حالات النفس والظواهر النفسية

مصدر هذه الحالات هو الروح أو النفس لأنها مصدر كل فعل حيوى فينا - ولكن ليست كل هذه الأفعال بلا تمييز بينها موضوع علم النفس لأن بعضها أفعال وحركات عضوية مخضبة والأخرى روحية مخضبة فتكون الأولى خاصة بالجسم والثانية بالروح وغيرها مشترك بين الجسم والروح ولكنها من خواص الروح أولاً وبالذات والأفعال والحركات العضوية مثل الهضم وتمثيل الغذاء والدورة الدموية والتنفس والنمو والحركات العصبية والمضلية . . . الخ هذه من موضوع علم التشريح والفسيولوجيا وتسمى كلها بالظواهر الفسيولوجية

وأما الأفعال أو الحالات النفسية - مثل التفكير على اختلاف أنواعه وهي الشوق . والذكر . والرأى . والاستدلال . وقوة الإرادة . والاختيار . وما الى ذلك وكذا الحالات المشتركة مثل التأثيرات المفرحة أو المؤلمة التي تحدث في أنفسنا عند مشاهدة مناظر خارجية كبستان جميل أو نار مشتعلة أو نحوها - فمذه كلها من خصائص علم النفس وتسمى بالظواهر النفسية الفلسوجية

الفرق بين الأفعال الفلسوجية والأفعال النفسية

تختلف هذه الأفعال بعضها عن بعض باختلاف الأصل فيها أو الغرض منها وطريقة علمنا بها

اختلاف الأصل - الظواهر الفلسوجية مادية صرفة يمكن قياسها كتحديد مدة الهضم لأي مادة غذائية أو معرفة شكلها وأطوالها مثل أعضاء الدورة الدموية والتنفس والهضم . أو كونها تشغل مكاناً معيناً في الجسم كجريان الدم فلا يكون إلا في الشرايين والأوردة وحركة الهضم لا تكون إلا في المعدة وما يتبعها من أجزاء الجسم

وأما الأفعال النفسية الفلسوجية فهي أفعال روحانية غير مادية كالروح نفسها وهذه لا مكان لها ولا شكل ولا مقياس ولا وزن ولا تنتهي مطلقاً الى حركات مادية

اختلاف الغرض - الظواهر الفلسوجية الغرض منها حفظ صحة الأجسام ونمو العضلات والأعصاب والمظام وباقى أجزاء الجسم البشرى

والظواهر النفسية الغرض منها أيضاً حفظ الجسم ولكن من وجهة أخرى وهى تقوية الحياة العقلية والأدبية أعنى معرفة حقيقة كل شئ، واستخدام النافع والعمل الأصلى والتماس أسباب السعادة

اختلاف طريقة العلم — الظواهر الفسلوجية تعرف بالحواس الخمس (وهى البصر والسمع والذوق والشم واللمس) والاستعانة بالآلات الصناعية المضاعفة لقوتها المخترعة لهذا الغرض أما الظواهر النفسية فلا تتناولها المشاعر الخمس ولا تتمثل لأمم الحس فتقع تحت الآلات الصناعية مهما كانت قوتها وإنما تعرف بالوجدان وهو شعور نفسى تدرك به النفس حالاتها وتقبله أينا بلا واسطة وتسمى هذه بظواهر الوجدان أو الظواهر الوجدانية

تنبيه — للوجدان معنيان فهو فى علم النفس عرفان مصدره النفس ذاتها والحالات الباطنة بلا واسطة

وفى علم الأدب تمييز الخير والشر والحق والباطل فيطلقون على الأول الوجدان وعلى الثانى السريرة أو الضمير كما سيجىء بعد

ترتيب الحالات النفسية — هذه الحالات كثيرة ومختلفة ولكن يظهر للمتأمل أنها متميزة ومستقلة بعضها عن بعض إذا لاحظنا وجوه التشابه بينها غالباً وعلى ذلك قسمها العلماء كما يأتى :

(١) تأثير الجوع أو الظمأ والبرودة أو الحرارة والحزن من الانخفاق والسرور من النجاح وما الى ذلك كلها ظواهر مختلفة بلا شك ولكن تجمعها صفة واحدة هى التأثير فى الإنسان (لأذا كان أو مؤلماً)

ومن ذلك يجمعونها طائفة واحدة ويسمونها بالأفعال الخاصة بالإنسانية
(٢) كذا الفكر والذكر والحكم على الشيء والقياس العقلي وغيرها
من الطبائع المختلفة لكنها توصل الانسان الى معارف شتى جموعها طائفة
واحدة يسمونها بالأفعال العقلية

(٣) الإرادة والأفعال التي تستعين بها النفس على تنفيذ شهواتها
داخلاً وخارجاً جميعها مختلفة ولكنها لم تخرج عن كونها ارادة وعزماً فسموها
بأفعال الإرادة

وبما تقدم يرى المتأمل ان أفعال النفس لا تخرج عن هذه الأقسام
الثلاثة ولا يمكن وضعها في تقسيم آخر
كل ما تقدم من البيان والتقسيم والتعاريف لم يكن إلا مقدمات
للم النفس . بقي علينا الكلام على هذه الأفعال بردها الى أسبابها وهي
ملكات النفس فنقول :

(٢) ملكات النفس

للكلثة مميان أعم وأخص

الكلثة بمعناها الأعم هي قوة حسية أو ممنوية في الكائنات
تسير بحكمها على غلط نخاص أو تنتج أثراً ما أو تحصل قليلاً أو كثيراً
بتأثير غيرها فيها

وبمعناها الأخص هي قوة في النفس البشرية تجعلها تسير بخاترة
أى بحرية وإدراك

أما تلك القوة التي في الكائنات الأخرى فتجعلها تحول قليلاً أو كثيراً بتأثير المؤثرات الخارجية عنها فتسمى (مماسية) وهذه توجد في الكائنات غير العضوية والقوة التي تجعلها تسير سيراً وجدانياً تسمى (وظيفة) وهذه توجد في الكائنات العضوية ترى كل عضو من أعضائها يؤدي وظيفته من تلقاء نفسه بسر أودعه الخالق فيه سبحانه جل شأنه

تبيان ملكات النفس — ملكات النفس حكمها معكم باقي عوامل الكون تستبينها بآثارها أعني بحالاتها وظواهرها التي تتولد عنها — وقد سبق أننا قسمناها الى ثلاثة أقسام وبما أت لكل ظاهرة سبباً خاصاً وللظواهر المختلفة أسباب مختلفة أيضاً فيكون للنفس ثلاث ملكات وهي (الحساسية) مصدر الأفعال الخاصة بها (والقوة المحركة) مصدر الأفعال العقلية (والوراثة) مصدر أفعال الإرادة والحرية والاختيار

قد يزعم بعضهم أن الحساسية ليست من الملكات الأصلية لأنها لم تكن إلا خاصية بسيطة . ولكن يرد عليهم أن الإرادة تحكم في الحساسية الى حد محدود وبناء على ذلك لا يصح اعتبارها خاصة أو مجرد وظيفة عضوية . وقال آخرون بوجود ملكة رابعة سموها (الملكة المحركة) واليها ترجع جميع الحركات الجسمية — على أن هذه القوة في الحقيقة ليست الآنوعاً بسيطاً من حركة النفس التي تستخدمها لذاتها ولغيرها

وحدة الحياة الروحية — ملكات النفس وإن كانت مختلفة لكنها غير قابلة للانفصال — لأنها لا تعمل منفردة أبداً وأقل الحوادث تجمع

بين أنواعها الثلاثة مثلاً إذا أصاب انساناً ألم شعر به طبعاً فهذه هي الحساسية
وفي الوقت نفسه يدرك أنه يتألم وهذه هي القوة المدركة ويريد أن يتخلص
من الألم وهذه الإرادة

والنفس البشرية تعمل دائماً على طرق متنوعة كثيراً أو قليلاً وهذه
صفة أصلية في طبيعتها وليست ملكاتها إلا أشكالاً متعددة لحركتها
كالألم واللذة والتفكير والإرادة أعني أنها تعمل بطرق مختلفة

قد يتفق أحياناً أن إحدى هذه الملكات تتغلب على الأخرى
إلى درجة أنها تكاد تمحوها بالكلية ولكنها في الحقيقة موجودة بأجمعها
ومشتركة في جميع حالات النفس (كما سيبحث بعد في باب تأثير الملكات
بعضها في بعض) وذلك دليل قاطع على وحدة الحياة الروحية فينا.

وملكات النفس كلها قديمة فليس لاحداها مزية القدم على الأخرى
ولكن الحساسية أول ما يبدو لدى الطفل ثم تظهر فيه القوة المدركة ثم
الإرادة ولذلك سنتكلم عليها بهذا الترتيب (١) الحساسية (الحياة السهوية)
(٢) القوة المدركة (الحياة العقلية) (٣) الإرادة (الحياة العاضلة) ثم نعقب
ذلك بمبحث خاص في الاشارات الموضوعية للحالات النفسية وهي اللغة



الباب الأول

في الحياة الشهوية

(١) الحساسية

الحساسية هي ملكة الحس بالألم وباللذة.

للحساسية ست صفات لأنه لما أن تكون (١) حسية فعلاً بأن تقع أفعال الحس بلذة أو ألم (٢) أو تحويلاً باطنياً بسيطاً لدى من وقع عليه التأثير (٣) أو شخصية أى متغيرة باختلاف الأشخاص وأعمارهم وأمزجتهم وقوة بنام وعقولهم (٤) أو الفعالية قابلة لتأثير الأشياء الخارجية (٥) أو جبرية حيث تفقد كل حرية لها فتكون اللذة والألم خارجة عن إرادة الإنسان (٦) أو تكون مصحوبة بما يعرب عن حقيقتها بمجركات أو انين أو ضحك أو نحو ذلك وقد يتأثر الإنسان بلذة أو بألم إما بفعل حسي أو معنوي وعليه تكون الحساسية على نوعين حساسية مادية وحساسية معنوية

والحساسية المادية مصدرها النفس والجسم معاً ومركزها النفس ولكنها لا تولد الجسم ما وجدت. وهي عبارة عن كل لذة أو ألم يتولد من التأثيرات المختلفة التي تقع عليها من الظواهر المادية

والحساسية المعنوية من خصائص النفس وحدها وهي عبارة عن كل
لذة أو ألم يتولد في أنفسنا بفعل غير محسوس مصدره أفكارنا وعواطفنا
(كالتمثيل والفكر والذكر)

وأصل المواطف القلب وليس المراد بالقلب ذلك الجهاز الخاص
بالدورة الدموية وإنما القلب هنا معناه الطبيعة البشرية ، والقاب في جميع
اللغات يرادف العاطفة فيقولون القلب والعقل أعني المواطف والعقل ،
وتثقيف العقل يسمى تعلماً وتهذيب القلب يسمى تربية

فالكرامة الشخصية والمزاحة والكبرياء والشجاعة الأدبية وحسب
المائلة والوطن والاعلاص والبطولة وبالجملة كل ظواهر الحساسية الأدبية
كالميل والانفعالات والشهوات كل ذلك متعلق بالقلب
والقلب هو محرك الحياة البشرية . والعقل منظم هذه الحركة والقلب
متى اتحد مع العقل أوردى زناد الذهن وأتمش القول والفعل وأشعل نار
الشجاعة وأخذ الأناية وزان الرجال

الانفعالات الصادرة عنه الحساسية

الانفعالات أو أحوال الحساسية الظاهرية هي اللذة والألم
والاحساس والمواطف

(١) اللذة والألم - اللذة والألم هما شيان لا يتناولهما الحساسية
على اختلاف طرائقها

ليس لنا طريق نعرف منه هاتين الظاهرتين عند الاختبار والتجربة

وتمنر تعريفها لأن تعريف الشيء عبارة عن تحليل عناصره وكل من
اللذة والألم حادث بسيط لا يتحلل، وكل ما لا يمكن تحليله لا يمكن تعريفه
أى بحده ولكن يمكننا بيان صفاتهما وتعيين عليهما

علة اللذة والألم — اللذة هى ثمرة ارتياح النفس من حركتها واتفاق
تلك الحركة مع غاياتنا الطبيعية فإذا عرض لتلك الحركة ما يعوقها أو يبالغ
فى حركتها أو يفضلها نشأ ما يسمى الألم

وللذة والألم أهمية كبرى فى الحياة البشرية

فن اللذة الحسية والألم نعرف حالة أجسامنا ان كانت صحيحة أم
بها علة من العلل ونعرف بها مناسبة أو عدم مناسبة المأكل والملبس
والمسكن والهواء الذى نستشقه والأشياء التى نستخدمها وكل من الألم
المعنوى واللذة المعنوية يزيد فى تفهمنا ما يجب علينا بمعنى أن اللذة الأدبية
تقربنا من الفضيلة والألم الأدبي يبعدنا عن الرذيلة ويعلمنا الانتباه
والحذر والتبصر لأن اللذة الأدبية هى فاتحة الاحسان الذى توليه الفضيلة
أهلها والجميل الذى تسوقه اليهم. والألم الأدبي هو نذير القصاص الذى
يصيب أهل الرذيلة وذوى الهنات

الفرق بين لذة الجسم ولذة النفس — قلنا أن اللذة والألم من
الحساسية ولكن بين لذة الجسم ولذة النفس فروق ثلاثة :

(١) لذة الجسم واسطة ولذة النفس غاية لأن اللذة التى يشعر بها
الإنسان حين يأكل أو يستريح أو يتبرىض إنما هى وسيلة للحصول على

حفظ الجسم . أما اللذة التي تحصل للانسان من التعلم والمطالعة فهي وان كانت وسيلة لبرق الانسان الا انها غاية للغايات

(٢) لذة الجسم اذا خرجت عن الحد اللائق بها . أو الغرض الذي وضعت من أجله كانت ممقوتة مهينة لصاحبها لأنها لم تكن لذة لذاتها ولكن لغيرها فاذا ما جعلها للانسان غاية انتقلت به الى طبيعة أدنى من طبيعته

أما لذة النفس التي هي لذة الفضيلة والنلم والصدقة والاعلاص وغيرها فهي ممدوحة وشريفة لأنها موصلة الى الكمال

(٣) لذة الجسم لذة زائلة أما لذة النفس فباقية بقاء الحياة اذاً فلذاتنا الجسم والنفس يجب أن تكونا بنظام مرتب محقول يهيئهما لحفظ طبيعتنا البشرية ورقيهم

(٢) الاحساس

اذا سمعت صوتاً موسيقياً فإن العلم يقول لك ان سبب سماعك لهذا الصوت هو التمرجات الهوائية التي تنقله بواسطة الأعصاب الى المخ فتحدث تنوعاً خاصاً في هذا المصنوع يسمونه « تأثيراً » وهو ظاهرة فسلوحيية . وما يدركه الوجدان مباشرة من هذم الظاهرة هو الحس أو الاحساس

فالاحساس هو كل افعال نفساني لاذا أو مؤلم يحدث لتعقب تأثير عضوي .

ولما كان هذا التعريف قاصراً في ذاته لأنه يعرف الكلمة العارضة للحس دون طبيعته (لأن طبيعة الحس لم يتوصل إلى معرفتها) بحثوا في صفاتها وعلمها طبقاً لما سبق تقريره من أن كل حادث بسيط لا يمكن تحليله لا يمكن تعريفه

المشاعر — وأعضاؤها — وقوتها الطبيعية

يجب التفريق دائماً بين المشاعر وأعضائها — لأن المشاعر هي قوى خاصة للنفس أما أعضاؤها فهي آلات مادية توصل ما بين العالم الخارجى والنفس

والمشاعر خمسة — البصر والسمع والذوق والشم واللمس
عضد البصر المينان وأعصابها وبواسطتها يدرك الضوء والألوان
والسمع الآذان وأعصابها وبها تُدرك الاهتزازات الصوتية
والذوق الفشاء المخاطى للسان والمصّب اللسانى وبها يُدرك طعم
المأكولات وغيرها

والشم الفشاء المخاطى للحفر الأتقية وأعصاب الشم وبها تُدرك
الروائح وسائر المشمومات

واللمس أعصاب خاصة منتشرة على سطح الجسم وعلى الخصوص
باطن اليدين وأطراف الأصابع وبها تُدرك الحرارة والرطوبة والصلابة
والرخاوة وغيرها

مما تقدم يعلم أن حقيقة عضو الاحساس هو المجموع المصّب أعنى
الدماغ (المخ والمخيخ والنخاع المستطيل) والنخاع الشوكى والأعصاب.

والأعصاب تخرج من أسفل الدماغ أو النخاع الشوكي وتنتشر في جميع أجزاء الجسم وهي على ثلاثة أنواع من حيث وظيفتها : قسم منها للحركة وقسم للحس وقسم للحركة والحس معاً

القسم الأول يسمى بالأعصاب المحركة لأنها تنقل الحركة من الداخل الى الخارج والثاني بالأعصاب الحساسة لنقلها الحس من الخارج الى الداخل والثالث بالأعصاب المشتركة مثل العصب اللساني

قال سبنسر ان الحواس الأربعة الأولى ليست إلا تنوعات متفرعة من الأخيرة وهي اللمس لأن كل احساس ينشأ في الواقع من تلميه الأعصاب والاحتكاك بها . وفي الحقيقة أن المشاعر لها أصل بعيد وهو « الحاسة الجبوية » واحدة بأصل خلقها ثم تفرعت وانتشرت وأصبح لكل حاسة حيز مخصوص فأصبحت تؤدي وظيفة خاصة بها عند التأثيرات الخارجية

شروط الاحساس :

أولاً- تأثير يقع على عضو الاحساس - مهما كان تركيب عضو الاحساس مضاعفاً فإنه مكون من ألياف عصبية تنتهي بأجسام صغيرة جداً يختلف تركيبها باختلاف الحواس . مثلاً ترى ما يخص عصب السمع خلايا وما يخص عصب البصر أشكال غروطية واسطوانية وهكذا . وهذه الأجسام الصغيرة لا تتأثر إلا بتلميه مخصوص ودرجة مخصوصة بحيث يمكن القول بأن كل جسم أو كل ليفة من هذه الألياف معدة لتلميه واحد معين

وقد قال بعضهم ان كل ليفة عصبية من الشبكية (عضو البصر) متكون من ثلاث ألياف عنصرية. هذه الألياف اذا وقع عليها شعاع ضوئى واحد يتأثر كل منها تأثيراً خاصاً (أى مخالفة لبعضها). ويتولد عنها العناصر الثلاثة الأولية لحاسة البصر وهى الأحمر والبنفسجى والأخضر
ثانياً - توصيل الأعصاب لهذا التأثير = التنبيه الواقع على أطراف الأعصاب شرط حادى للاحتساس، ومعنى حادى ان التنبيه يقع عادة على أطراف الأعصاب، ولكن ليس هناك ما يمنع وقوعه على أى جزء من أجزائها ويتم بذلك عملها كما يقع على أطرافها

ثالثاً - انجماع محى ومتى تأثر المصّب بهذا التنبيه نقله الى المراكز العصبية قالوا بسرعة ثلاثين مترآ فى الثانية واختلف العلماء فى طبيعة نقل المصّب للتنبيه. هل هو كفعل الكهرباء أو هو تفاعل كىماوى يحصل بسبب هذا التنبيه على عناصر الأعصاب المختلفة؛ كل ذلك تحت البحث اليوم

وهناك مشكلة أخرى فيما يخص طبيعة المصّب - هل كل عصب من الأعصاب يتأثر بكل تنبيه يقع عليه أو أنه فطر على أن لا ينقل إلا تنبيهاً خاصاً به؟ قال بعضهم بالأول وقال آخرون بالثانى والرأى الأول هو المعمول عليه عند جمهور العلماء اليوم: أى ان الأعصاب تنقل ما يقع عليها من التنبيهات أياً كانت نوعها وتنقلها الى المراكز العصبية وهذه المراكز هى التى فطرت مخصصة لكل تنبيه مركز خاص

رابساً - محمول أو انفعال فى النفس - ان مجرد وصول التأثير الى

المخ وهو مركز المجموع العصبي يظهر من النفس الانفعال أو الحس وهو
الاحساس الحقيقي

فالأول من هذه الأمور الأربعة فعل مادی والثاني والثالث أفعال
لسلوكية والرابع ظاهرة نفسية

فناصر الاحساس — للأحاساس عنصران فسي ومعنوي بمعنى ان
الانسان اذا اكل تفاحة أو إشتّم وردة فانه يشعر في الحال باحساس ثم يميز
هذا الاحساس — فالأول يسمى مسبباً لأنه تأثير مادی يقع علينا فيكون
مقبولاً أو غير مقبول والثاني يسمى معنوياً لأنه حالة وجدانية داخلية
يبرز بها الانسان بمساعدة القوة المدركة نوع المأكول ودرجة نضجه أو
رائحة المسموم ونوعه وفصيلته الى غير ذلك

تلييه — المنصر الحسي للاحاساس والعنصر المعنوي قوتاهما متممات
فكلما كان الأول قوياً كان الثاني ضعيفاً لأن وحدة الانفعال تضر بسلامة
التمييز وبالعكس

صفات الاحساس — لكل احساس أربعة أمور

- (١) مدة طويلة أو قصيرة — لأنه لا يظهر الاحساس ولا ينعدم
الآن بمضي وقت طويل أو قصير
- (٢) شدة متوسطة — لأن الذهن لا يدرك التأثيرات الضعيفة جداً
ولا القوية جداً

(٣) طبيعة خاصة أعني أنه يكون لاذاً أو مؤلماً

(٤) صفة أو جنسية بمعنى أن يكون الشيء قابلاً للشم أو الذوق أو

اللمس أو الرؤية لأن صفة الاحساس تتعلق بالحاسة التي تولدها
ترتيب الاحساس — الاحساس على نوعين باطنى وظاهرى حسب
عقله وأسماءه

فالاحساس الباطنى يتولد من تحويل مجهول الأصل غالباً في تركيب
الجسم وعلى الخصوص في الجهازين الهضمى والتنفسى من تعب أو جوع
أو عطش أو حمى وغير ذلك

وفي مثل هذا الاحساس يكون المنصر المعنوى مفقوداً ولذلك
يجهل كثيراً من حقيقة وظائف الأعضاء الباطنية والأعضاء الحيوية
والاحساس الظاهرى يتولد من التأثيرات المادية في أعضاء الحواس وتختلف
أنواعها باختلاف الحواس نفسها كما قدمنا

هل مدركات الحواس صور صادقة أم الأشياء الخارجية ؟ الحس
ليس بصورة صادقة للأشياء لأنه لا يمثل لنا إلا حالات الوجدان
أى تنوعات عائلية تمتد بها أموراً خارجية بصفاتها الحقيقية ولقد تظهر
غربة القول بأن الألوان والحرارة ليست القائمة بنا وقارة في ذواتنا.
ولكن ذلك هو الحقيقة. وقد قسم الفلاسفة من قديم خواص الاجسام
الى قسمين خواص أولية كالثقل والمقاومة والامتداد الخ وخواص ثانوية
مثل اللون والحرارة والرائحة الخ ومن المحقق أن الخواص الثانوية هي
عوض حالات نفسية : فثلاً اللون لاصق بمضو الأبصار حتى ان تغييراً
بسيطاً في هذا العضو كاف لا بدال اللون بلون آخر. كذلك القول في
الحرارة — اغمر يدك اليمنى في ماء بارد واليسرى في ماء ساخن ثم ضعهما

كلاهما في ماء فاتر فتشعر يدك الباردة بالماء ساخن والبسرى بأنه يارد
ولقد أثبت العلم نفسه بأن لا لون ولا صوت خارجاً عنا وإن كل
ذلك عبارة عن حركة في إثير الفضاء ليس إلا

وكذلك الخواص الأولية للأجسام ليست حقيقة أيضاً بل ذلك
وهم محض ؛ لأن الثقل والمقاومة يختلفان باختلاف القوى العضلية فحجز
من الأحجار قد يكون ثقيلًا بالنسبة لعلام أو مريض ولا يكون كذلك
بالنسبة لرجل قوى أو صحيح البنية . فالأشياء في ذاتها ليس لها طعم ولا
رائحة ولا حرارة ولا هي مضيئة ولا ذات أصوات مما نراه أو نسمعه . كل هذه
الخواص آتية من الوجدان . ولذلك قالوا ان العالم وليد الذهن ومن مادته
اضافية الاحساس — مما تقدم نخرج بنتيجة أخرى . لا شك ان
ما أشعر به أنا من الحس هو هو بالنسبة لى ولكل انسان غيرى فهو
إذا بالنسبة لعالم الانسان واحد أى انه من هذه الوجهة احساس مطلق
ولكن كل كائن آخر بنيتة وتركيب قواه يخالف ما عليه الكائن البشرى
لا يحصل له نفس الاحساس ولو اجتمعت له الشروط عينها والوسط
بمينه . ولو تغيرت بنية الانسان لتغير معها الحس اذاً يكون الحس اضافياً
(Relative)

فلنا اضافياً لأن الحس يتماق بمحقائق الأشياء والتركيب العضوى
للنوع معاً . فالحيوان ذو الجلد الصفيق يخالف احساسه احساس الحيوان
ذى الجلد الرقيق الطرى . وكذلك بالنسبة لبنية الأفراد فان من مسه الرمد

قد لا يميز بعض الألوان وكل ذلك عوارض بيولوجية . وفي بعض الحيات يظهر الحس شديداً جداً . وقد يتغير الحس مع تهيج المصّب . فإذا وقعت تأثيرات مختلفة على عصب الأبصار ولدت دائماً الحس بالضوء . ونفس هذا التأثير الواقع على العين وتولدت عنه ظواهر الضوء . يُؤلّد الصوت تأثيره على الأذن ويحدث وخزاً في الجسم بتأثيره على الجلد . وهكذا الحس أيضاً أصنافاً بالنسبة لحالة المصّب المتهيج . فالسكير يحتاج لزيادة المقدار الكثرولى لكي يحدد الحس وإذا أطال الانسان نظره في ورقة حمراء ثم حوّلها فجأة الى شيء أبيض ظهر له في لون أخضر وبالجملة لو كانت تركيب الوجدان والحواس غيره اليوم لكانت المدركات كلها غيرها كذلك وربما كانت تبدو في أشكال لم تخطر على البال لأي مفكر في هذا الوجود . ولما كانت المدركات بالحس مختلطة بالوجدان ويعتبر فصلها بعضها عن بعض فليس وراء ذلك إلا العلم الواقعي الذي هو كفيّنا في تمييز عناصر هذه المدركات المتقلبة العاملة وردها الى عناصر ثابتة عامة واقعية

(٣) العواطف

العواطف هي كل انفعال نفسي لاذ أو مؤلم يحدث من فعل عقلي أو أدبي - وهذه العواطف تنحصر في الفرح أو الحزن أنواع العواطف المختلفة - هذه الأنواع عديدة منها ما هو عقلي أو

أدبيّ أو دينيّ أو اجتماعيّ أو جماليّ (خاص بالفنون الجميلة) — ولكن
أهمها العواطف الروحية والعواطف الاخلاقية

فالعاطفة الروحية ما تولدت من الحصول على الحقيقة والجمال أعنى
السرور الذى يتولى الانسان من رؤية الشيء الجميل أو العثور على الحقائق
وكذا الحزن الحاصل من رؤية الشنيع أو الفظيع أو عدم التهدى الى
المطلوب، كل ذلك أسباب للعواطف الروحية

والعاطفة الاخلاقية ما تولدت من فعل الخير أو الواجب كأثر السرور
فى النفس عقب فعل الجميل أو ذكرى الأثر الجليل وحزنها اذا ذكرت
فعملاً شائعاً أو خطأ كبيراً

الفرق بين الإحساس والعواطف — وان كانت هاتان ألفتان مصدرهما
واحدًا وهو الحس وكلتاهما من الظواهر الحسية والحالات الوجدانية فان
بينهما اختلافًا تاماً

فالإحساس يحصل من تأثير عضوى دون أى فعل عقلى كاللذة
الحاصلة من الأكل أو الشرب أو الألم من الجوع أو العطش
والعاطفة على العكس منشأها فعل عقلى أو أدبيّ كفكرة تعرض
أو ذكرى تمر أو غرض يتم أو غير ذلك

والإحساس موصى أى له موضع معين من الجسم الانسانى فألم
الجرح لا يكون فى غير مكان الجرح وألم الكره من الروائح لا يكون
فى غير الحفر الأنفية وألم الجوع لا يكون الا فى المعدة وهلم جرا

أما العاطفة كالغيرة والحس والحس والبغض وغيرها فلا محل لها من
الجسم بل تجدها ملازمة للنفس بأسرها .
والاحساس يضعف بالتكرار فاليد تمتد البرودة بدوام ملامسة .
الأجسام الباردة — وحاسة الشم تضعف باستمرار شم الروائح العطرية
أو الكريهة

والعاطفة بالعكس تزداد قوة بالمران والعمل فالتعلق بالحقائق
والبحث وراءها ومحبة العدل وعشق الجمال والجلال كل ذلك يوسع في
مداهها ويمد في أطرافها حتى تبلغ الكمال

(تنبيه) الاحساس مشترك بين الانسان والحيوان الأعجم أما
العاطفة فخاصة بالإنسان الذي اختص دون سواه بالانفعالات العقلية
والأدبية — غير ان للحيوان بعض احساسات بسيطة مثل الفرح والحزن
والحب والبغض لأن فيه معرفة من طريق الحس

فائدة الاحساس والمواطف — أما الاحساس الباطني ففائدته حفظ

الحياة الجسمية لأن به نعرف ما يلزم لحفظ صحتنا وما يضر بها
والاحساس الظاهري — نعرف به الأشياء الخارجية وهو يوقظ فينا
القوى العقلية فتبحث فيها للوقوف على حقائقها

والمواطف لها غاية أسمى وهي رقي الحياة العقلية والأدبية

أما من الوجهة العقلية فانها توقفنا على حالة العقل فنسعى لما فيه رقينا
العقلي ونجنب ما فيه تأخير — فمثلاً النجاح في اكتشاف حقيقة من
الحقائق يولد فينا لذة وارتياحاً يبعثنا على البحث عن غيرها — أما من

الوجهة الأدبية فان هذه المواطن تملنا ما يجب أن نفعله أو نتباعد عنه حتى نصل الى المثل الأعلى من الكمال ؛ فوخر الضمير هو نذير القصاص وسوء العقبي لأهل الرذيلة ، والسرور بشير السعادة لأهل الفضيلة والدافع للانسان على النهوض بالعمل المبرور

ميول الحساسة

العلل الخفية للملكة الحس هي الميول والشهوات

(١) الميول

الميل هو هوى طبيعي غريزي في النفس يقرّ بنا من الأشياء التي تتفق مع طبيعتنا البشرية والميل في الحقيقة أمر خارج عن ارادتنا وتأثيرنا فيه تأثير بالواسطة

والميول على أنواع كثيرة بحسب ما تتعلق بها طبيعتنا وعلاقتنا مع الغير - ولكن يقسمها العلماء عادة الى ثلاثة أنواع ميول شخصية وميول اجتماعية وميول عالية

الميول الشخصية - هذه ميول تتعلق بالانسان بأكله حقلاً وجسماً والميل المادى أو الشهية في الانسان هي احسان عضوى يميلنا على البحث عما يحفظ حياتنا الجسمية أو يرقى حالتها المادية وغالبها ذات مواعيد محدودة تقريباً مثل الحاجة الى الطعام أو الشراب أو النوم

والشهوة إما طبيعية او خيالية - فالأولى مثل حاجة الانسان الى الأكل والنوم وغيرهما من ضروريات التركيب البشرى والثانية مثل الميل

اصول الفلسفة (٥)

الى التدخين او المسكرات وغيرها من مقتضيات المادة فقط
والشهية الطبيعية يجب ان تتكون بنظام و تيب حتى لا تخرج عن
الحد المعقول اللائق بمنزلتها من الحياة البشرية
وأما الشهية الخيالية — ففي الغالب مضرة وغير ضرورية لنمو
الجسم وحفظه

والميل الخاص بشخص الانسان إما ان يكون لفائدة العقل او لفائدة
العقل والجسم معاً ونحن نفضل طبعاً كل ما من شأنه ان يرق حالتنا
و يجعلنا في نعيم دائم : كالرفاهية والنقى والاستقلال وعلامات الشرف
والرق الطيبى والعقل والأدبى

الميل الاجتماعية — هذه الميول التى تقربنا من أمثالنا بسبب
الفوائد التى تعود علينا من المجتمع الانسانى اى من الأشخاص الذين
ترتبط بهم وهى :

(١) - مدينة الانسان — أعنى انه مدنى بالطبع اى لا يعيش بغير
الاعتكاف بأمثاله والاتصاف بهم فبدأولهم المنفعة والمحبة والأفكار والشعور
والألقة والاحترام

(٢) . الميول الأهلية او الطائفية — مثل محبة الأهل ومحبة الوطن
والأخذ برأى الجماعة — و رقى هذه الميول يولد الخنان والعطف والاحسان
والاخلاص وعمل الخير والاحترام والتقليد

الميول العالية — هى المواطف الروحية والاخلاقية والدينية والخاصة
بالفنون الجميلة مثل حب معرفة الحقيقة وهو مصدر المعلوم — وحب

الجمال وهو مصدر الفنون وحُب الخير أو الإيثار وهو مصدر الفضيلة
وحُب المولى تعالى وهو مصدر الدين
وغاية الميول العالية التي هي أشرف الميول على الإطلاق رفعة الانسان
وسعادة الحياة

(٢) الشهوات

الشهوات هي انفعالات قوية او ميول حادة للحساسية
كل شهوة اصلها ميل وكل ميل سواء أكان مادياً او عقلياً او أدبياً
مضى زاد عن حده أصبح شهوة وليس كل ميل ولو زاد عن حده فاسداً
الميول القوية الموجهة نحو الخير والجمال والحقيقة كلها ميول حسنة
كالميل نحو تعلم العلم او الاخلاص للوطن او محبة الأهل او نحوها
الميول التي تدفع الانسان عن الواجب هي ميول ممقوتة وأهلها ازدياء
وذلك مثل البخل والكبر والشراسة والحسد

طبيعة الشهوة — شبه بعضهم الشهوة بالنسبة للقوى النفسية بالمرض
بالنسبة للجسم والجنون للعقل أعنى أنها اضطراب في الحياة الروحية
وقال آخر ان الشهوة كالانتباه في القوة المدركة بمعنى ان الانتباه
هو توجه الذهن كله الى غرض واحد كذلك في الشهوة. فانت الحياة
الشهوية بدلاً من ان تتوزع على الميول المختلفة تتحول كلها الى نقطة واحدة
الشهوات المرذولة — هذه الشهوات على أنحاء :

(١) الشهوات الحادة — من صفاتها اضطراب حكم الانسان على

الشيء الواقع تحت تأثيرها واستبعاد الإرادة فلا تكون حرة مختارة في عملها فهي بهاتين الصفتين أكبر درجات اختلال الشعور

(٢) الشهوات العمياء - وهي الشهوات التي تعنى صاحبها عن نتائج عمله فلا يرى حسناً إلا إرضاء شهوته

(٣) الشهوات المانعة - وهي التي تطفئ في صاحبها كل ميل آخر وتزيل منه كل فكرة في غيرها مثل شهوة المقامر أو المدمن ونحوهما

(٤) حب الذات أو الأنانية - هو شهوة متى تملكك انساناً أنسته حق الخير وكان غرضه الوحيد التمتع بكل حق دون سواء وإرضاء شخصه غضب الآخرون أو رضوا متاعاً وقتياً على غير قاعدة وتسمى أيضاً بالأثرة وعقل الشهوات المردولة التي تفسد الميول الفريزية للحساسية وتقلبها الى شهوات مردولة بعضها ظاهر وبعضها خفي

العلل الظاهرة - (١) الوراثة والبيئة التي يعيش فيها الانسان ودرجة الثروة والوسط الاجتماعي والظروف (٢) العمر ونظام الحياة والمزاج وبعض الأمراض (٣) وعلى الأخص التربية والدروس وكتب المطالعات والتقدوة وهذه أهمها لأن تأثير الخطابات والأفعال التي تصدر من رجال الأفكار الحماسية عظيم حتى في نفوس أهل الدعة والسكون وبالعكس فان النفوس المطمئنة الهادئة توحى الى غيرها الطمأنينة والأناة ولذلك قالوا ان الرجل في الجماعة غيره منفرداً

العلل الخفية - (١) التخيل الذي يصور للانسان بأوهامه الخداعة الحسن رديكاً والردى حسناً فثلاً في ساعة الغضب يخرج التخيل عن

نخذه مبعداً عنه كل صورة تطف من حدته مقرباً منه كل صورة تزيد في اضطرابه وتدفعه الى هيجانه (٧) الإرادة سواء بتركها تعمل فلا يكبح جماحها أو تكون تلك الإرادة سينة للشهوة في الحصول على رغباتها حاملة على مرضاتها

قال الشهير بوسويه - ان أصل الشهوة الحب لأن الانسان لا يتكره شيئاً إلا اذا أحب شيئاً آخر بمعنى ان كراهة المرض سببها حب الصحة والسلامة والبخس الذي تظهره لشخص علته الاعتقاد بأنه الحائل دون ما تشهيه وهكذا

ترتيب الشهوات - لما كانت الشهوات ميولاً متطرفة وقد سبق أن قسمناها الى ثلاثة أنواع فالشهوآت أيضاً على ثلاثة أنحاء

(١) شهوات شخصية - هذه الشهوات بعضها مادي يتولد من الشهية، وهذه تختص بالجسم، وبعضها أدبي منشؤه الميل، وتختص بالنفس أو بالجسم والنفس معاً
فمثلاً الشراهة في الأكل والأدمان في الشراب أصلهما الحاجة المفرطة للأكل والشرب

والكسل من الحاجة المفرطة لراحة وحب الذات والجنين والكبر والنور من الإفراط في حب الذات

وكذا حب الاستقلال من الإفراط في محبة الحرية والطمع من الرغبة المفرطة في نيل المعطيات والامتيازات والرتب والبخل والحرص من الإفراط في حب الملكية وهكذا

(٢) الشهوات الاجتماعية — وهي إما ذات مرمى مبيء كالخسده
والغيرة والبغض والغور من الناس والغضب والانتقام أو ذات قصد حسن
مثل الافراط في حب الوطن والميول السياسية وتحويل رأى الجماعة الى
حزب من الاحزاب وغيرها

(٣) الشهوات العالية — هذه إما عقلية أو أدبية أو دينية كما قلنا
في الميول حسب منهبها الأصلي ان كان للخير أو الجمال أو الحقائق
العلمية أو المذاهب الدينية كالتمصب الدينى والافراط في الغيرة الكاذبة .
والتحمس للمذاهب الجديدة وغيرها

تأثير الشهوات في الحياة — الشهوات هي قوى عمياء تسير بصاحبها
على غير هدى لا يهبها حق أو باطل نظام أو اختلال — وطالما كانت
سبباً لمصائب كبيرة وأحداث جلى وجنات فظيمة لأنها تذهب بصواب
الحكم وتضل الفكر وتقهر الإرادة

ولكن اذا سلكت الشهوات طريقها المثلث فوجهت تلك الميول
الحادة لدفع ضررين أو تحقيق خير محقق كانت سبباً من أسباب الرقى
العظيم — فان جميع الرجال المعظام الذين جادت بهم الأيام من رجال
الشهوات العالية

مكشاً العواطف — اذا نظرنا في صفوف المواطف المتقدمة نظرة
عامة رأينا من بينها طائفة من المواطف المختلفة خالصة بأضل الفطرة .
ولكن (روشفوكلت) أنكر وجود عواطف خالصة (أى خالية من

الأنانية والغاية) . وأنكر فلاسفة الإنكليز وجود هذه العواطف بأصل الفطرة

فقد زعم (روشفوكلت) ان جميع عواطفنا يداخلها الأنانية ، وقال ان المصلحة هي الباعث لكل أفعالنا ، فرد عليه بمضمم بأن هذه الدعوى تضيء الى الأنسانية وتنزل من قدر الطبيعة البشرية : وفي الواقع ان هذه الدعوى ليست مطلقة على ما يظهر بأدنى بدء لأن روشفوكلت نفسه قد أثبت في كلامه بكثير مما يلطف من قسوته على الأنسانية . ومع كل فلو فرضنا ان الأنسانية الى زمن ما لم تكن تعرف حق المعرفة بمض العواطف الشريفة فهل لنا أن نتزع من ذلك انها لا تعرفها أبداً ؟ أما المذهب الإنكليزي فيقول ان حقيقة الميول الخالصة لا شك فيها الآن غير ان هذه العواطف تكونت بالتدريج أى مع الوقت وليست هي من المدركات الطبيعية . ومنشأها الأنانية . لأن الانسان أحب غيره لذاته ثم نسي مع الزمن هذه الأنانية وأحب بنى جنسه لذاتهم . كذلك القول في الميول العالية . فان الانسان بدأ يتظاهر بها ليتوصل بها الى نيل أغراضه وهي السعادة . ثم نسيها رويداً رويداً حتى صارت فيه جيلة وعرفت باسم النزاهة



الباب الثاني

في الحياة العقلية

القوة المدركة

القوة المدركة بمعناها العام هي ملكة العلم والتصور . ومعناها الخاص هي ملكة العلم بالكليات وبالماضي المجردة وتسمى أيضاً إدراكاً أو عقلاً لإدراكها الأشياء وتمثيلها إيها وأخراجها المجهول من المعلوم بالقياس العقلي ومن حيث معناها الخاص لا يشترك الحيوان فيها مع الإنسان .

فليس للحيوان إلا معرفة الأشياء المادية بمساعدة الحواس من الشلطة أن ندعى للعقل إحتكار المعرفة وإن كانت المعرفة الحقيقية ما جاءت بواسطة الأفكار أو التصورات الفكرية للأشياء : فتصور المحسوس هو حضور صورة خيالية له في الذهن تماثله شكلاً ولوناً . وتصور المعنوي إدراكه وتصوره في معناه لا في شكله حيث لا شكل ولا لون له . مثلاً مثلث أو إنسان يمكنك تصورهما على الوجهين ولكن معنى حقيقة أو فضيلة أو روح ونحوها لا يمكن تصورهما إلا على الوجه الثاني حيث لم يكن لهما صور في الخارج والعلم الحقيقي لا يكون بغير التصور التام

قوى الإدراك — للإدراك قوى ثلاث مختلفة لتحصيل المعلومات وحفظها وترتيبها وسنتكلم عن كل قوة من هذه القوى الثلاث ثم نعقب ذلك بدراسة النظريات المختلفة التي قيلت عن أصول الأفكار

الفصل الأول

قوة التحصيل

للعلم، واضح ثلاثة : عالم الأجسام . والنفس . والحقائق . يدرك الانسان الحقائق المادية بالمشاعر . ويسمى ذلك الإدراك الظاهري أو الحس الظاهر . ويدرك الحقائق النفسانية بالوجدان . وهذا هو الإدراك الباطني أو الحس الباطن أما الحقائق التي لا تقع تحت المشاعر ولا الوجدان فنذكرها بالمقل وهي حقائق ما فوق الحس كالنفس وخالق الوجود

(١) الإدراك الظاهري

الإدراك الظاهري هو ملكة يعرف بها وجود الأشياء الخارجية وأحوالها عن طريق الحس الطبيعي
والإدراك هنا معناه تبيان الحس وتمرّفه وانزاعه من الوجدان للحصول على معرفة خاصة بشيء خارجي . فالحس هو مادة المعرفة ثم نحن نستقبل الحس ونمتحنه بالإدراك أي بالمقل وهو صورة المعرفة
إذا فالإدراك الظاهري يقتضي ثلاثة أمور (١) احساس (باطني أو
اصول الفلسفة (٦)

ظاهري) بحدية الحمى والمعنوى (كما قلنا) (٢) استعداد الذهن لتمييز نوع الاحساس (٣) حكم الحس بوجود الشيء المسبب للاحساس وأحواله أما الادراك الفرىزى فهو الادراك الخلقى الحاصل من المشاعر الحس بلا مساعدة شىء آخر وقبل كل تدريب أو تعليم

والادراك المكتسب هو الادراك الحاصل من احدى المشاعر بعد التجربة أو باشتراكها مع الحواس الأخرى
مثل إدراك الانسان للألحان الموسيقية وأنواعها باعتماد سماعها أو معرفة طعم بعض المشروبات بمجرد النظر الى لونها أو معرفة أنواع الفواكهات من رائحتها وهكذا

وبالادراك المكتسب بالمشاعر الحس وحفظ أثره بالذاكرة واشتراك تلك المشاعر مع بعضها بالتجربة والمادة يمكن الحكم بالنظر على مواقع الأشياء وابعادها وطبيعتها وبالسَّمْع على طبائع الأصوات والنفثات وابعادها وبالنزوع على أنواع المأكولات والمشروبات وهكذا

الفرق بين المعنى والصورة — (Idée et Image) يفرق علماء النفس بين المعنى الذى يحصل عندنا للأشياء والصورة أو الشكل المادى الذى تصوّر به هذه الأشياء فالمرءة الحاصلة من الحواس تستحيل فى الذهن الى صور. والحاصلة من الادراك الى أفكار أو معان فالعنى هو التصور المفهوم من الشىء فى الذهن . والصورة هى التصور المحسوس للشىء فى الذهن . أعنى ما انطبع فى الخيلة والذاكرة الحسية من مدركات الحواس مثلاً — حضور صورة المثلث فى الذهن عبارة عن تصور الصفات

الخاصة التي تحدده أعنى طول أضلاعه وانفراج زواياه ومساحته . أما حضوره بالمعنى فهو عبارة عن تصور طبيعته أو شكله أعنى أنه سطح مستو ذو ثلاثة أضلاع

وكذلك حضور صورة الانسان في الذهن عبارة عن تصوره طولياً أو قصيراً أيضاً أو أسمر قوى البنية أو ضعيفها

أما حضوره بالمعنى فهو تصور انه انسان ناطق دون تصور شيء آخر من صفاته الخاصة

والمعنى عام ، والصورة خاص ، والمعنى واحد ، أما صور الأشياء المختلفة لجلس واحد فقد تكون متباينة جداً . والمعنى يتناول الأشياء المادية والعقلية أما الصورة فلا تتناول غير الماديات . والمعنى يدل على جوهر الشيء أو على مجموع صفاته المكون منها . أما الصورة فتدل على شكله الخارجى .

سلامة الادراك الطبيعى — لكي يكون العلم بالادراك الظاهرى صحيحاً يجب أن تتوافر فيه شرائط أربع

(١) أن تعمل أعضاء المشاعر فى الدائرة المناسبة لها ضمن حدود قوتها الطبيعية . لأن البرج أو الصرح المربع الزوايا يظهر للعين مستديراً أو اسطوانياً من بعيد اذا كانت المسافة تزيد على مدى قوة البصر

(٢) أن تكون أعضاء المشاعر سليمة من الملل أى فى حالتها الاعتيادية فالعين الرمءاء ترى الأشياء ذات ألوان مختلفة . والمحسوم يشعر برارة فى الماء بالزال

(٣) أن لا يكون بين عضو الأبصار والشئ المرئى حائل ولو شفافاً
فإن العصا المنغمور نصفها في الماء تظهر للعين مكسورة . والأشياء المرئية
خلف حجاب شفاف ملون ترى بلونه وهكذا

(٤) أن يكون الذهن متنبهاً للاحساس الحاصل من العامل الخارجى
لأن الانسان اذا كان مشغول الفكر فانه ينظر الى ما حوله فى راحة
التنهار ولا يبصر منه شيئاً فى الحقيقة لأن النفس وهى مركز كل احساس
هى التى تسمع وترى وتذوق وتلمس وتشم وما أعضاء المشاعر الآلات
توصل بينها وبين العالم الخارجى

خطأ المشاعر - تنقل المشاعر التأثيرات الخارجية الى الذهن
(بالشروط التى بينها) فقلاً وهذا كل ما كلفت به بأصل خلقتها فاذا
وقع خطأ كان ذلك من عدم انتباه الذهن فن الأوهام الكثيرة الحصول
انك ترى مثلاً الاشجار المنروسة على جانبى طريق ممتدة غير متساوية
الارتفاع وان أبعدا أقصرها وأقربها أطولها - وأن الطريق أوسع ما
تكون فى مكانك وأضيق ما تكون فى النهاية مع أن جميع الاشجار قد
تكون متساوية الطول والطريق بمرض واحد فهذه الأوهام لها أسباب
اخرى لا دخل للحواس فيها (كانهكسار الضوء . والمنظور من المرتبات
البعيدة والأمراض) وعلى هذا فالخطأ المنسوب للمشاعر هنا خطأ موهوم
لا حقيقة له

(ب) الإدراك الباطنى أو الوجدان^(١)

الإدراك الباطنى أو الوجدان هو عرفان مصدره النفس وحالاتها والوجدان يسمى أيضاً « شاعرة باطنية » لأنه يكشف لنا الحالات الداخلية الباطنية لحياة النفس من حس وفكر وعواطف وإرادة كما يكشف لنا الإدراك الظاهرى أحوال العالم الخارجى

والوجدان على نوعين وهما نانى وهما بالإنامل والأول يعرفنا كل ما يعرض لنا : ما نحس به . وما نفكر فيه وما نريده . والوجدان شرط أصلى فى جميع الحالات النفسية حتى أنه ليختلط بها ولا يتميز عنها لأن الحالات النفسية ليست شيئاً آخر غير حالات الوجدان

والثانى أى وجدان التأمل هو مراجعة النفس لذاتها بفعل القوة المدركة لمتنحى أعمالها بانتهاء وحذر للوصول الى معرفة خالصة محكمة

أما الى الوجدان — هذا الوجدان تعرف منه الأمور الآتية :

أولاً — الحالات غير المادية التى تعرض لنا كالخزن والسرور واللذة والألم والشوق والأمل والفكر والذكر والعزم ونحوها

ثانياً — تعرف به وجود النفس ذاتها — فنعرف منه معنى جوهر ومعنى علة

أما كونها جوهرًا أعنى كائناً قائماً بذاته لا تتغير بتغير أعمالها وحالاتها

(١) هو الحس المشترك عند فلاسفة العرب

فلأن القائل متى قال انى أتألم أو أتفكر كل ذلك مرجعه لأمر واحد هو
نفس المتألم أو المتكلم أو المتفكر وهى واحدة لا تعدد
أما كونها علة لغيرها فلأنها مصدر الحركات النفسانية كلها
ثالثاً — ان الصفات الأصلية للأنية (le Moi) هى الوحدة والذاتية
لأن الوجدان واحد أما الظواهر الوجدانية فتعدده وهو دائم وذاتيته
لا تتغير أما الظواهر فهى متغيرة زائلة

ومع ذلك فان هناك حالات باطنية تبقى غير مدركة وهى جميع الأحوال
التي لا تنتبه اليها أو التي يكون تأثيرها فى النفس غير كاف مثل النظر
الى الشيء دون الالتفات اليه لاشتغال فكر صاحبه بأمر آخر، وكذا
سماع الأغاني دون الاصغاء لها. وكل ما يفعله الانسان أثناء نومه أو اذا
عرض له جنون أو كان محمومًا

وللوجدان درجات وتختلف قوته باختلاف هذه الدرجات نفسها
والوجدان فى كل انسان انما يتعلق مباشرة بنفسه واعراضها فلا يمكن أن
يتعدى الى ادراك الحالات النفسية للمغير ولا الأمور الخارجية ولا ينفذ
الى ادراك وظائف الجسم بل هذه الحقائق تصل إلينا من طرق أخرى
ومتى عرفناها استقرت فى الوجدان استقرار باقى المعاني والأفكار فيه ولا
تكون أبداً هذه الحقائق يقينية لأن الذهن لا يقبل إلا ما جاء من طريقه
وسهادة الوجدان صميمه مطلقاً لأنه لا يوجد بين الوجدان والحالات
الواقعة تحت ملاحظته أدنى واسطة بل هناك وحدة بين الطرفين

(الفاعل والمنفعل) أى ان الفاعل المشاهد والمنفعل المشاهد شيء واحد لا يفرقان : أنا الذى أعرف وأنا الذى أُعرف وليس من المعقول ان ننكر على انسان انه يتألم وهو يشعر بأنه يتألم ولا انه يفكر فى شيء أو ينوى عمل شيء وهو مدرك لهذه الأشياء فى نفسه

فشاهدات الوجدان صحيحة إلا أن يصيبه عيب ينشأ من تأثير العادات الرذيلة والأوهام الضالة أو سوء التربية العقلية

وقد اختلف العلماء فيم هو الوجدان ؟ ففريق يقول ان الوجدان ليس بملكة خاصة انما هو قوة مجموعة من ملكاتنا أى أثر الملكات يحملتها فهو صورتها المشتركة وعين ماهية النفس البشرية . وفريق يقول ان الوجدان ان لم يكن ملكة فهو وظيفة خاصة يدرك بها الذهن أفعاله وحالاته بالروية والمراجعة

ولأصحاب الرأى الثانى ردود على الرأى الأول أهمها : اذا كان الوجدان مجموع الملكات أو ماهية النفس لصح القول بأنه كلما كان عمل الملكات قوياً كان الوجدان قوياً وتكون وحدة الوجدان تابعة مباشرة لشدة الظواهر وتأثيرها . نعم هذا صحيح فيما يتعلق بالحس الشهوى كالآلم مثلاً فان النفس يشتد شعورها به كلما توجهت اليه وفكرت فيه . أما فى الحس الظاهر وعمل الملكات الأخرى فان الوجدان يكون على عكس قوة التأثير وشدته أى انه كلما زادت قوة الشهوة قل تمييز الوجدان لها . مثلاً عند الغضب نرى الانسان غيره قبل الغضب كأنه يتخلص من ذاته فلا

يعز ما يفعل وعلى العكس من ذلك يكون الانسان صحيح النظر فصحيح المنطق بليغ العبارة اذا فكّر في نفسه قليلاً

وقال بعضهم موقفاً بين الرأيين : ان الوجدان على نوعين . الوجدان الذاتي ووجدان التعلل والروية . وحينئذ يمكن القول بأن هذا الأخير هو ملكة خاصة للقوة المدركة

اذا لم تحقق شرائط الادراك فان النفس لا تدرك الظواهر ويبقى الوجدان جاهلاً لتلك الظواهر طبعاً وهو ما يسمى بجمود الوجدان

وأهم أسباب جمود الوجدان (١) عدم الانتباه الحاصل من تأثير شديد لغضب أو خوف أو تحمس أو نحو ذلك . فيقف الانسان ناظراً فيما حوله ولكنه لا يبصره يخاطب فلا يجيب . وقد يصاب بجرح خطير ولا يألم (ب) افراط التأثير أو تفريطه — فان المجموع العصبي لا يشعر بالتأثير الضعيف جداً ولا الشديداً جداً (ج) استمرار التأثير — فان الاحساس اذا كان على وتيرة واحدة واستمر مدة يجمد الوجدان وإن يبقى الشعور به حتى نهايته . كالحاصل من خطاب طويل أو صوت راتب كموت مركبات السكة الحديد فانه ينوم السامع أو الراكب على ان ذلك الصوت يوقظه لو انقطع فجأة (د) تأثير المادة — فان الموسيقى مثلاً لا يشمر بحركات يديه ورجليه عند عزف الآلات الموسيقية

(ج) العقل

العقل (Raison) ويسميه الفلاسفة الشرقيون النطق هو جملة المبادئ التي يسير عليها الإدراك العقلي (Entendement) في نظره وأحكامه أو هو الذهن من حيث هو مصدر الانظار الفكرية والعقل بمعنى أخص هو ملكة يعرف بها العام والضروري والكامل والمطلق والالائية، أو ملكة يعرف بها ما عجزت عنه المشاعر والوجدان اعنى ما كان عقلياً بطبيعته كالتالقي سبحانه وتعالى والنفس البشرية أو مادياً ولكن لا تتناوله الحواس كالجوهر والماهية والحقيقة والجمال فهو إذاً أرقى درجات القوة المدركة

وقبل الكلام على العقل سنوضح هنا مصطلحات الفلاسفة في تفسير بعض الألفاظ ليسهل فهمها فنقول

الفرد والخاص والعام — الخاص يقابل العام ويتميز عن الفرد فهو وسط بينهما ومن المهم جداً التفريق بين الخاص والفرد لأن المناطقة يقولون بالاتقال من العام الى الخاص ولكن لا يكون من العام الى الفرد والفرد هو ما كان شيئاً بعينه أى المفرد ضد الجمع مثل فلان . هذا الحبر . هذه الشجرة

والخاص هو معنى يشمل أفراداً أو بعضاً من كل فيتعين به واجد أو عدة أشخاص لطبقة أو طائفة واحدة مثل انسان ورجال ونساء ومعادن ونبات

والعالم كالجنس يشمل طائفة من الأمور أو الكائنات من نوع واحد مثل الإنسان والشجر والإرادة والأخضر. فإذا جاءنا معنى الإنسان أو معنى الشجرة كان لكل إنسان ولكل شجرة وهذا ما يسمونه بالمعاني العامة

والعالم هو موضوع الإدراك مباشرة. لأن الحواس لا تدرك إلا الخاص فالجبر مثلاً لا ترى فيه الحواس الأحجار. أما الذهن فيدرك منه الجوهر والملاهيمة وغيرهما لجميع الأحجار

الحادث^(١) والضروري^(٢) — الحادث هو ما جاز عليه الوجود والعدم أو ما صح وجوده على وجه آخر وما صح إنكاره عقلاً بغير وقوع تناقض أعنى بلا إثبات ولا نفي في آن واحد

والضروري — ما كان وجوده واجباً أي لا يمكن أن يتصور عدم وجوده ولا وجوده على وجه آخر فكل كائن وجد بغيره وسبب وجوده ليس في ذاته هو حادث وذلك كالعالم الذي يمكن تصور عدم وجوده بلا وقوع مخالفة للفكر فهو ممكن وموجود ولكن ليس بالضروري

وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الضروري الوحيد لأنه العلة الأولى لجميع الكائنات المتصنف بالكمال والالاهية. واجب الوجود. ليس موجوداً فقط بل وعلة وجوده من ذاته وكل موجود بالضرورة على نوعين موجود بالضرورة المطلقة أو بالضرورة الإضافية فالأولى لا تليق إلا بالخالق سبحانه وتعالى أولاً ثم بكل ما يخرج منه ماهية الأشياء والثانية

ما يتعلق وجودها حتماً على غيرها من تحقيق شروط مخصوصة أو قانون معلوم أو مبدأ مقرر طبقاً لنواميس الطبيعة أى الروابط الثابتة التى تكون عليها الكائنات والظواهر نعم هذه النواميس ثابتة ولكنها ليست ضرورية ضرورة مطلقة بل ضرورتها مفروضة . أى ان وجودها فى ذاته ليس بالضرورة وإنما لوجود المقدمات وجدت النتائج حتماً اذاً فوجود الكائنات فى العالم اما بالحدوث أو بالضرورة

أما بالنسبة لبنى الانسان فان الضرورة هى ما تعرف بالأدب : وهو ما تأمر به الإرادة ولكن بلا إكراه ومنه تعريف الواجب فى عرف الفيلسوف (كنت) حيث يقول بضرورة الرضوخ للقانون احتراماً للقانون المطلق — والمتعلق بغيره

المطلق^(١) — هو ما لا يتعلق وجوده على غيره او على شرط ما ولا يحتاج لغيره فى وجوده وعلّة وجوده من ذاته — والمتعلق^(٢) بغيره ما كان غير ذلك

بين المطلق والضرورى فرق دقيق المتأمل وهو ان المطلق كائن بذاته والضرورى كائن فى ذاته والأول أى الكائن بذاته هو ما اشتملت ماهيته على وجوده بالضرورة . لا يستمد وجوده من غيره ولا يمكن تصور عدم وجوده فهو لذلك أزلى أبدي مطلق وهو الخالق سبحانه وتعالى والثانى وهو الكائن فى ذاته ما لا يوجد فى غيره او ما له وجود

(١) وورقه علماء الكلام عندنا بأنه الماهية بلا شرط شيء

(٢) وهو ما يعرف فى كتب الله بالقييد

مستقل ومنفصل عن غيره وهو معنى الجوهر عند بعضهم
يقول بعض العلماء بأن من الأوليات والحقائق الأولية ما هو من
قييل المطلق لأنه لا يتعلق وجوده على شرط ما وهذه الحقائق ضرورية
أزلية مثل مبدأ الذاتية ومبدأ العلية فهما من قييل المطلق وكذا الحق والخير
والجمال من حيث ماهياتهما يعتبرونها من قييل المطلق (مطلق نسبي بالقياس
للخالق سبحانه وتعالى) أعنى إذا كانت المخلوقات والتصورات والعواطف
وأعمال الإنسان تمثل الحق والخير والجمال ولو على غير صفة الكمال فإن
الفكر تصورها خالصة من كل نقص واجبة الوجود لا تنفیر مطلقة
في ذاتها

والقانون الأدبي مطلق أيضاً . اما اللذة والفائدة فليستا كذلك بل
هما من قييل المتعلق بغيره وهى الشروط المختلفة التى تكون علة لوجودهما

عود الى العقل :

فالحس باطناً كان او ظاهراً لا يتعدى دائرة الممكنات والأشياء
الخاصة دون العامة والمتعلقة بغيرها دون المطلقة

أما العقل فينفذ الى ما وراء الحقائق التى يدركها الوجدان والحواس —
فيدرك الارتباط الضرورى بين الافعال والافكار ويتعدى الخاص الى
العالم ويرتقى في نظره الى (الموجود المطلق) فثلاً عند رؤية مصنوع
قديم لا يسمح لنا العقل بالتردد لحظة بأن له صانعاً وأنه لم يوجد
من تلقاء نفسه مع ان هذا الصانع قد يكون مجهولاً تماماً لا نعرف له

اسماً ولا زماناً ولا مكاناً كذلك كل نظرة الى السماء ذات البروج او الى هذا الفضاء العجيب تدل على ان له صانعاً عظيماً هو خالقه وحافظه جل شأنه ولو لم نره في مكاف ومن ذلك عرفنا علة الملل أى العلة الأولى للموجودات هنا ومن مشاهدة فناء الكائنات التى حولنا وتغيرها حكمنا بأن تلك الذات يجب ألا يلحقها تغير ولا نهاية ولذلك قلنا أنه عز وجل دائم لا أول له ولا آخر وان له الكمال المطلق حتى لا يستوى مع باقى المخلوقات فى صفاتها أو خواصها المعلومة

وبالعقل ميز الخالق سبحانه وتعالى الانسان عن جميع المخلوقات وجعله أعلى مرتبة من سائر أنواع الحيوان

وملكة العقل أم الملكات فى تحصيل المعلومات البشرية فهى سراج الأذهان وترجمان المشاعر فثلاً اذا خدعت العين بظاهر منظر النجوم فى السماء فلا يسلم العقل بأنها مجرد نقط مضيئة بل عرفها الانسان أجراماً سماوية كالأرض والشمس والقمر ونحوها وذلك من طريق العقل

وبالعقل يفرق الانسان بين الحق والباطل ويحكم على أفعال الإرادة بالمدح أو الذم وبالجملة يكون قادراً على التعلم والتفهم وتدير الحياة وللعقل حدود كباقي الملكات لأنه لا يفهم الى ما لا نهاية ولا يعرف حقائق جميع الكائنات بل يمترضه فى طريقه أسرار خفية فيما وراء الطبيعة وفى الطبيعة نفسها بل وفى الانسان نفسه

صحة تقريرات العقل — يُملئ العقل من أحكامه الصحيحة كما يُملئ الوجدان مشاهداته فلا يخطئ البتة ويؤيدها بأدلة واضحة المحجة فلا

يستطيع الانسان أن يفضى عنها جفنيه . قال الشهير (فينون) للأذهان
شمس تضيئها كلها كما تضيئ شمس النهار ما حولها من الأجرام
وهذه الشمس لا يحجبها غيم إلا ما ينشأها من شهواتنا تهدي
أهل الجهالة في غياهب جهلهم وضلالهم لا يضل عنها الأمت
كانت على أبصارهم غشاوة . تضيئ سبيل الحياة فتكشف لنا النطاء عن
أسرار الموجودات فلا تفرق بين شيء منها إلا بنورها كما لا ترى الأجسام
إلا في ضوء الشمس

أسماء العقل المختلفة — للعقل أسماء تختلف باختلاف موضوع
البحث وأسلوبه

أما من حيث الموضوع — فإن كان للبحث عن الحقائق الخاصة
أو النظرية والعملية فيسمى النظر العقل أو العكس وفيما يتعلق بالحقائق
الأدبية والأخلاقية فهو النظر العملي أو التفسير وفيما يتعلق بالفنون الرفيعة
وفن الجمال يسمى بزوى الجمال . وفيما يتعلق بالحقائق المسلم بها عند الجمهور
أي الحقائق الأولية فيسمى بالزوى المشترك أو المهور العام . وفيما يتعلق
بمحصاة الرأي وكياسته في تمييز الحق من الباطل يسمى بالزوى السليم أو
مسمه الزوى ولا يكنى الانسان ان يكون ذا عقل بل حسن استعمال
العقل هو كل الحياة

أما من حيث الأسلوب — فيسمى بقوى المحرس اذا ألهم حقيقة
من الحقائق الأولية أو أولية من الأوليات ويسمى بقوى الاستنتاج عند
النظر فيما أخرجه التجارب ومقارنة الأمور ببعضها لاستخراج الحقائق

من مجموعها . وستتكمّل الآن عن موضوع قوى الحدس وهى الأوليات
والحقائق الأولية . أما موضوع قوى الاستنتاج فتكمّل عليه فى باب قوة
التحضير والأعداد

﴿ الأوليات والحقائق الأولية ﴾

الأوليات هى المعانى الضرورية الكلية المتخذة أساساً لأرائنا وحكمنا
على الأشياء

هذه المعانى هى ادراكات الذهن البسيطة . بحيث يكفى للدلالة عليها
لفظ واحد مثل قولنا : كائن . جوهر . علة

وتدرك الأذهان مثل هذه الأوليات بالتجارب فتتلاّ من الكائنات
الحادثة عرفنا الكائن الضرورى ومما له نهاية ما ليست له نهاية ومن
الناقص الكامل وهكذا كل فكرة حقيقة لا تأتى إلينا منفردة بل تأتى
منضمة الى غيرها من الأفكار المحسوسة والأفكار الأولية ليست من
أمالى الحواس ولكنها جاءت بمساعدتها . وبسببها مثلاً اذا وقعت جناية
قتل فأول ما يتساءل عنه ويرد على الذهن من الفاعل ؟ (فكرة السبب)
ثم ما السبب الدافع له على قتل أخيه ؟ (أى الغرض أو الغاية) ثم كيف
حصل القتل وفى أى وقت ؟ (أى الزمان والمكان) ثم ما درجة التهمة
ومسئولية القاتل قانوناً ؟ ثم ما نتيجة هذه الجريمة ؟ كل ذلك معناها اننا
نقرر ضمناً بوجود السبب والغاية ... الخ حتى قبل الوقوف على حقيقتها
هذه المعانى مميت بالأوليات لأنها ترد على الذهن بمجرد استعمال

ملكاته وكذلك بسبب أهميتها لأنه بدونها يستحيل علينا أن نفسر أية تجربة أو نبدى رأياً أو نستدل على شيء من طريق العقل — قال لاينز —
الأوليات في الدهن كالمضلات والأوتار في الجسم
والأوليات الأصلية هي معنى الكائن والجوهر والعلة والغاية واللانهاية
والزمان والمكان والمطلق والكامل

وهذه المعاني هي أساس جميع العلوم . فالهندسة بنيت على معنى
الامتداد والفراغ . والحساب على معنى العدد . والجبر على الكمية . والميكانيكا
والطبيعة على الحركة والقوة . والكيمياء على الجوهر . والفلسفيا على معنى
الحياة . وعلم الأدب على الخير . وما بعد الطبيعة على المطلق

ولهذه المعاني المختلفة أسماء مختلفة في الفلسفة . فيقال المعاني الأولية
أو الأساسية أو الفريزية باعتبار أنها تولد ^{هنا} ~~من~~ كما يقول (ديكارث)
و (لاينز) ومعان أولية أو صور أولية إذا قلنا أنها سابقة على كل تجربة
كما يقول (كنت) أو مقولات كما يقول (أرسطو) أو معان فقط وهذا ما
نجرى عليه في شرح نظرياتنا في هذا الكتاب .

الكائن — كل ما جاز عليه الوجود والمدم فهو كائن والبحث أو
المعرفة التي يسمى وراءها الانسان لا تخرج عن دائرة الكائنات لأن
الفهن لا يدرك المدموم المطلق أى ما لا وجود له ولا يمكن أن يوجد
ويقابلها الممكن والمستحيل عند علماء الكلام

الجوهر — في كل كائن مادي أو روحاني يجب أن يميز بين جوهره
وأعراضه وبين موضوعه وصفاته وخواصه لأن جوهر الكائن هو مادته

المكوّن منها التي لا تتغير بل تبقى وراء الظواهر والاعراض . هو الكائن ملحوظاً في ذاته سواء وجدت تلك الاعراض أو انعدمت
 العلة — العلة على العموم هي ما تولد عنها غيرها بفعلها — لأنه بمجرد مشاهدة ظاهرة من الظواهر يطلب العقل معرفة سببها أى علتها ويرتقى الانسان في تطلابه من العلل التي لا توجد من نفسها المسماة بالعلل الثانوية الى العلة الأولى المستقلة بنفسها

كل ظاهرة تبدو وكل شيء يوجد يقتضى وجود فاعل أو علة فاعلية
 الغاية — الغاية هي الغرض الذي من أجله وجد الشيء لأن كل فعل تتم بروية وامعان يسبقه عادة سبب يحدد ارادة فاعله وهي غاية الفاعل التي يطلبها بعمله

اللانهاية — مشاهدة الكائنات المحدودة المعلق وجودها على غيرها البعيدة عن الكمال التي نشاهدها في هذا العالم المحيط بنا توحى إلينا فكرة وجود كائن كامل لا ينقصه شيء من صفات الكمال لانهاية له مطلق الوجود أى لا يتعاق وجوده على شيء آخر بل وجوده بذاته وهو العلة الأولى لجميع الكائنات . تلك الذات العلية جل شأنه فاطر السموات والأرض وهو على كل شيء قدير — أما اللانهاية في العلوم الرياضية فهي من المفاهيم المجردة التي ليست لها حقائق تقابلها

الزمان والمكان — يراد هنا بالزمان والمكان الخياليان لا الحقيقيان والزمن الخيالي غير محدود وهو عبارة عن توالى الزمن الذي وجدت فيه الكائنات الحادثة — والمكان الخيالي هو الفضاء غير المحدود الذي تتصوره

مكاناً لجميع العوالم التي شاءت قدرة الخالق سبحانه وتعالى أن توجدنا
وبالاختصار اننا نفهم من طريق العقل ان لكل فعل سبباً هو
موجده وان الصفات والأعراض متغيرة ؛ أما الجوهر فلا يتغير ، وان
الحوادث تقع متتابة في مدة معينة ولكن الزمن غير محدود ، والفراغ
الذي يحوى جميع الأجرام ممتد الى ما بعدها لأنه واسع لا نهاية له ، وان
جميع الكائنات الحادثة تنمذم الآ الكائن الأعلى الذي لا أول له ولا آخر
وان الحقائق والخير والجمال الخالص ليست الا أشعة تلك الحقيقة وذلك
الخير والجمال المطلق الأبدي الذي ليس كمثل شئ
والأوليات هي عناصر الحقائق الأولية

الحقائق الأولية — الحقائق الأولية أو المبادئ العقلية هي أحكام
بُنيت على مناسبات لزومية بدئية بنفسها تصلح لأن تكون أساساً
للاستدلالات العقلية

مثلاً : لكل حادث سبب . هذه حقيقة أولية تشمل معنى السبب
وهي أولية من الأوليات كما تقدم

هذه الحقائق الأولية هي المعروفة بالمبادئ الأولية أيضاً
المبادئ المرشدة للمعرفة — وتسمى أيضاً بالمبادئ العقلية هي الحقائق
الأولية التي يخضع لها العقل كي يؤدي وظيفته وهي معرفة ما وراء الحس
والحكم عليه والاستدلال الذهني الصحيح
وهذه المبادئ ان كانت للفكر سميت (بالمبادئ النظرية) وان
كانت للسلوك الاخلاق سميت (بالمبادئ العملية)

والمبادئ النظرية تتلخص في أمرين مبدأ الذاتية ومبدأ السبب الكافي :

مبدأ الذاتية — الشيء الواحد إما موجود أو معدوم ولا يمكن أن يقال أنه موجود ومعدوم في آن واحد والشيء لا تتغير ذاته بل يبقى هو هو بذاته وعينه

من مبدأ الذاتية يتفرع مبدآن — الأول مبدأ التناقض وهو ان الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد وبعبارة أخرى لا يمكن اثباته وفيه في آن واحد

الثاني — مبدأ التثافي — أى ان الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً صدقاً أو كذباً . شكاً أو يقيناً ولا وسط بين ذلك

ومبدأ الذاتية أساس العلوم الرياضية . لأنها ليست إلا تطبيقات على هذا المبدأ . والمعادلات الجبرية جميعها وحدات متحدة الذاتية مبدأ السبب الكافي —

أهم مبادئ التكوين مبدأ السبب المسمى بالسبب الكافي . وبيان ذلك : اننا لا يمكننا تصور ان شيئاً وجد من العدم أو وجد بغير سبب اقتضى وجوده — بمعنى انه لا شيء في الوجود إلا وله سبب يبين لنا كيف وجد ولم يجد وهما علته الفاعلية وعلته الفاتية

مثلاً — الكائن الضروري (واجب الوجود) أى الكائن الذى لا يمكن ألا يكون هذا وجوده من نفسه فهو وجد بنفسه ولنفسه واليه مبدأه ونهايته

أما الكائن الحادث (الممكن) فليس سبب وجوده في نفسه . لأنه قد لا يوجد . إذا لم ان يكون سبب وجوده ومبدأه وقيامه أمراً خارجاً عنه . ولما لم يكن أزلياً اى واجب الوجود الا الكائن الضروري وهو الخالق سبحانه كان هو السبب الكافي لجميع الممكنات التي خلقها بذاته ولذاته

لا يكتفى في وجود اى شيء ان يكون ذلك الشيء ممكناً أو ليس في وجوده تناقض فقط بل لا بد له من سبب كاف لوجوده . ذلك السبب يشمل كون الشيء ممكناً في ذاته وقريب التناول من الافهام اى ميئناً لم خلق وكيف خلق ولذلك سمى مبدأ السبب الكافي بمبدأ المفهومية العامة ومعنى المفهومية العامة ان كل شيء في الوجود مفهوم له علة وجود وسبب يأتى وان كل شيء في الوجود انما وجد مطابقاً لقوانين العقل اى بلة هي فكرة عقلية كذلك ولا شيء ممكن الوجود بغير أن يكون وجوده مطابقاً لقوانين العقل . ذلك ما تمسك به حيال جميع الكائنات في هذا العالم وعليه تأسس العلم لأن العلم هو البحث عن الأسباب والعلة

ولما كان الذهن الانساني فيهما اى قادراً على فهم الأمور وادراكها بحقيقتها وكان العالم مفهوماً معقولاً خالياً من التناقض تنطبق عليه مبادئ العقل وقوانينه وتحقق فيه أصوله وأفكاره بلا عوج ولا استثناء . صح القول بأن العقل البشرى هو صورة (نقطة) من العقل الأزلى الذي أحسن كل شيء خلقه

يشمل السبب الكافي مبدأ العلية ومبدأ الجوهر ومبدأ التواميس الطبيعية ومبدأ العمل الأقل
مبدأ العلية ومبدأ الجوهر -

العلل - العلة على وجه عام هي العامل الموجد للكائنات أو الظواهر - تبع فلاسفة القرون الوسطى ارسطو في تسمية جميع الشرائط العامة للكائنات باسم العلة
فالعلة عندهم بوسع معناها عبارة عن المبادئ المتعلقة بخواص الكائنات وعلاقاتها ببعضها
والفعل على اربعة انواع :

العلة المادية - ما جاءت جواباً لقولك **مِمَّ** صنع هذا الشيء.
والعلة الصورية - ما جاءت جواباً لسؤال **يَخْصُ** صورته وماهيته
مثل قولك **كيف** صنع ذلك الشيء.
والعلة الفاعلية - هي جواب لكل سؤال يخص أصل الشيء.
كقولهم من الذي صنع ذلك الشيء ؟ وهذه هي العلة الحقيقية
والعلة الغائية - هي ما وقعت جواباً لسؤال يخص الغاية من صنع الشيء كقولهم **لِمَ** صنع ذلك الشيء ؟

إذا يجب أن تتوافر شروط اربعة لوجود اى كائن طبيعى وهى المادة حيث لا شيء يوجد من العدم . والصورة لأن كل كائن لا بد من وجوده على نوع محدد . والعامل لأن الشيء لا يوجد من نفسه . والغاية لأن لكل شيء فى هذا الوجود غاية وجد من أجلها

مبدأ العلية — العلية هي عمل العلة من حيث هي علة. أو هي
الرابطة الحقيقية بين العلة والمعلول والقاعدة التي تربط المعلول بعلة تسمى
مبدأ العلية

ولايضاح ذلك نقول : لا يوجد حادث او معلول بلا علة . او كل
معلول يقتضى وجود علة مناسبة أو لا شيء يبدأ فى الوجود بلا علة تتقدم
وجوده . وكل تغيير أو تحويل يقتضى وجود علة تكون هي مصدر ذلك
التغيير أو التحويل

والظاهرة وهي كل تحويل أو حركة لا تكون إلا حيث يوجد
مستقر لها ثابت وهو ما يسمونه بالجوهر

ومبدأ العلية من قوانين الذهن البشرى التي لا تقاوم ولا يعتورها
شدوذ ولا استثناء مطلقاً

العلة والجوهر — كل كائن علة وجوهر — فهو علة ما دامت فيه
قوة كافية لحدوث ظواهر أو اعراض . وجوهر ما دام كائناً ثابتاً قائماً بذاته
ممتازاً بخواصه وصفاته وأعراضه

فالجوهر الكائن الحقيقى (شخص أو شيء) والكائنات الحقيقية لها
صفتان أصليتان « الوجود والفعل » لأن النشاط تنمة الوجود .

فالفنفس علة بالنسبة لأفعالها وجوهر بالنسبة لحالاتها واعراضها
مبدأ الجوهر — مما تقدم نعلم أنه يجانب مبدأ العلية يوجد مبدأ
الجوهر المتفرع منه . وايضاح ذلك :

كل خاصية تلتصق بجوهر وكل عرض يحمله جوهر . تتغير أشكال

الكائنات وتبديل أعراضها وخواصها ويبقى جوهرها ثابتاً لا يتحول
مبدأ العلة الغائية — معلوم أن الغاية من أى عمل هو الغرض الملحوظ
فى عمله والعلة الفاعلية كما قدمنا هى قوة سابقة تكون سبباً لوجود الشيء
أما العلة الغائية فهى فكرة قامت بذهن الفاعل وهى غرضه من
وجود الشيء

ومبدأ العلة الغائية عند الفلاسفة هو المبدأ الذى نحكم بمقتضاه ان
لكل شيء فى هذا العالم غاية وان لا شيء فى الوجود خلق عبثاً (وما خلقنا
السموات والأرض وما بينهما لاعبين)

ودليلهم عند معارضيهم فى ذلك أمران : واحد من جانب الله تعالى
حيث لا يجوز فى حقه تعالى أن يخلق ما لا غاية منه ولا حكمة فيه .
وواحد من جانب المشاهدة وهى مشاهدة الطبيعة وقوانينها
كل ما فى الوجود خلق بنظام : تناسب تام . وسائط متتجة . أوضاع
محكمة . فكر مرتب . حركة دقيقة . فن باحسان وإبداع
قال الشهير بوسويه :

لا تقرأ من ذلك النظام والتناسب والوسائط إلا أنه وجد لغاية .
واذا لم يوجد لغاية فهو باطل ولا محل لوجوده . إن معنى النظام ومعنى
الغاية وان لم يكونا معنى واحداً فان بينهما علاقة كالتي بين العلة والمعلول .
حيثما وجدنا معلولاً حكمنا بوجود العلة وكذلك حيثما وجدنا نظاماً حكمنا
بوجود الغاية . تسخر الغاية الوسائط ولكن معرفة الوسائط هى التى
توصلنا لمعرفة الغاية

مبدأ الناموس الطبيعي - جميع الكائنات في هذا العلم خاضعة
لنواميس ثابتة عامة

وهذا المبدأ هو أساس العلوم الطبيعية (الكيمياء والطبيعة والتاريخ
الطبيعي وغيرها) والتجارب التي تمت في هذه العلوم زادت من بيانها وتحقيقها
فلم يعد للاعتراض عليه بعد قيمة

مبدأ العمل الأقل - يرتبط بمبدأ الناية مبدأ آخر يسمى مبدأ
العمل الأقل وهو ان الطبيعة تسير في عملها من ابسط الطرق وأقربها
وتنتج أقصى مفعول بأقل مجهود

فالطبيعة تقتصد في عملها اقتصاداً تاماً فلا تسرف من جهدها ووقتها
ولا تكثر من وسائلها وهي النواميس والعلل والمسلكات ونحوها بغير حاجة
والصفات المميزة للحوادث والمفاتيح الدورية هي انها لزومية عامة
مطلقة بديهية

أما كونها لزومية فلأنه لا يمكن التفكير بدون الأوليات
والمفاتيح الدورية مؤداها مناسبات أو علاقات لزومية بين الأشياء
أعني لا يمكن ان لا تكون ولا يمكن ان تكون بخلاف - مثلاً اذا حدث
حادث فلا يمكن تصور حدوثه بغير علة لأن العلة لازمة للمعلول والمعلول
لازم للعلة

وكونها عامة - أى يقول بها الجمهور وتؤثر في حكمه على الأشياء
لا يهدنها جهل أو وهم - يعمل بها من ينكرها بغير علم منه فيتعارض
قوله وقوله

وكونها مطلقة — أى انها لا تتعلق بفرد ولا زمان ولا مكان

قال الشهير فينلون : لا شك فى وجود الحقائق الأولية حيث لم تكن غريبة عن عقل الانسان — فهى كضوء الشمس حقيقى لا مرية فيه ولو كان الناس عميانا . وقال غيره : توجد هذه الحقائق ولو لم يكن هناك عقول بشرية لتدركها . وقال بعضهم ولولا وجودها فى عقل الانسان بأصل الخلقة لكان كل استدلال عقلى باطلاً ومحالاً وانما يوجد فى العقل البشرى بعض حقائق وأصول أولية ومطلقة (أى مستقلة بذاتها لا يتعلق وجودها على شرط) هى أساس هذه الاستدلالات بمعنى الحق والخير وغيرها وكونها بديهية — أى واضحة بنفسها لا نزاع فيها يفهم معناها بمجرد النطق بلفظها — تضىء للعينين وتستولى على العقول يدهاتها ومن أنكرها فقد ناقض نفسه

وللأوليات والحقائق الأولية المقام الأول فى استدلالنا العقلية وأحوال حياتنا الأدبية . قال الشهير بوسويه : انها تقودنا من حيث لا نشعرب فى التفكير فيها كما نتحرك بفضل أعضائنا وعضلاتنا وما كنا لنعلمها من قبل

وهى مبادئ العلوم كافة كما قدمنا . وبفضلها نحاج المساكين ونفهم الجاهل حقائق الأمور ونفرض المنازعات ونخلصومات الجدلية وهى علة التألف بين الناس على اختلاف منازلهم وأزمانهم بل هى الرابطة الطبيعية بين الانسان وخالقه سبحانه وتعالى

كيف تحفظ الماعى فى الحافظة ؟

تأثير الأشياء على أعضاء الحواس أوحى لقدماء الفلاسفة اقتراض وجود عناصر مادية فى الأجسام توجهها الى جميع الأنحاء فتصيب أعضاءنا بتأثيراتها . ويسمون هذا الصدور الذى يؤثر فى حاسة البصر بوجه خاص بالماعى الصور (Idées-images) أى الماعى المرتسمة فى النفس ارتسام الصورة فى المرآة .

وعلى هذه النظرية يكون المخ مستودعاً تتراكم فيه الماعى الصور . على أن الأشياء لا ترسل للمخ الآمرات أو اهتزازات كما يقول الفسلوچى الانكليزى (هرتلى) وأن جانباً من هذه الاهتزازات يبقى بالمخ أحياناً زمناً غير محدود كاهتزازات الضوء مثلاً .

وهناك نظرية أخرى للشهير (ديكات) وهى نظرية الدور المسمى أو الطابع المسمى الذى يحدثه الحس فى المخ كتأثير الصوت فى الفونوغراف أما إبحاث العلماء المعصرين فتختلف كل الاختلاف عن هذه النظريات ويؤكد بعضهم أن حفظ الماعى نائى من فعل الحركة الجسمية للخمويات العصبية (Les neurones)

الفصل الثانی

فی قوة الحفظ

تحفظ القوة المدركة ما تحصل عليه من المعلومات وترتبتها بثلاث قوى ثانوية : وهی الحافظة . وتداعی المعانی . والتخیل

(١) الحافظة

الحافظة هی قوة یستبق بها الانسان المعانی التي یحصل علیها فیدكرها متى شاء ویثبتها متى ذكرها

فتختص الحافظة أو الذاکرة بتغیرات النفس الماضیة أعنی الحالات الوجدانیة التي تنولد من الظواهر النفسیة فیما مضى فكانت الحافظة وجدان دائم

فندكر ما نراه ونلمسه ونسمعه وجميع الانفعالات التي تشكلها والأعمال التي نعملها والأفكار والآراء التي نبديها — وفي الحقيقة ان الانسان یتذكره ذلك انما یتذكر نفسه أولاً فیتذكر الحوادث بالتبع — وهذا سر اختلاف الناس عند ذكری الحادث الواحد . لأن كل انسان یرى ای حادث كان من خلال شعوره وعواطفه الخاصة

ولكننا نجعل كيف تحفظ النفس تغیراتها الماضیة — الا أن المفهوم ان هذه المعلومات التي نحصل علیها انما تلتنقش فی الذهن كثيراً أو قليلاً وتبقى

كامنة فيه حتى تخرجها المناسبات والظروف
والذكر أو امحاء الوجدان يأتي من ثلاثة طرق . اما ان ترد الذكرى
من نفسها او من تداعى المعانى أو بالارادة وشرائط صحة القوة الحافظة
اثنتان — فسلوجية ونفسانية فالأولى — هى صحة البدن وحالة المخ
دبل الاختيار على أن المرض والافراط المضر بالصحة أو المؤثر فى
القوة الحيوية للجسم يضر بالفهم وعلى الاخص بالحافظة
والمخ سلطان قوى على الحافظة لا يدرك كهنه ولا تعلم طريقته وجميع
الحوادث الحية وضمف المجموع المعصب يؤثر فى الحافظة تأثيراً يبتنا —
حتى لقد شوهد كثيراً أن رجلاً لم يذكر اسمه عقب ضربة أصابته فى رأسه
والثانية — الانتباه وتداعى المعانى لأن الانتباه التام شرط اساسى
للحافظة واتصال الافكار بعضها ببعض يسهل الذكر وتفككها يورث النسيان
والحافظة على ثلاثة أنواع — حافظة للمحسوسات وهذه يشترك
فيها الحيوان والانسان ، وحافظة للمعقولات وهى خاصة بالانسان دون
غيره من المخلوقات ، وحافظة للكلمات والتواريخ والالوان
والحافظة الجيدة هى التى تكون سهلة الفهم صادقة الحفظ سريعة
الذكر . ولما تجد هذه الشروط مما فانك ترى هذا سريع الفهم سريع
النسيان وذاك بطىء الفهم بطىء النسيان

والحافظة الجيدة ضرورية فى الحياة البشرية والأعمال الذهنية فهى
شرط التعليم والنجاح — لأن الحواس والمشاعر تملى علينا الحاضر من

الأشياء وأما الحافظة فلا أشياء الماضية وبدونها تفقد جميع المعلومات التي حصلها عليها وبقى جهلاء كما ولدتنا أمهاتنا وعلى قوة الحافظة بنى الانسان أعماله الخاصة بالفنون والآداب بل هى مادته فيها ، والذهن الذى ينقطع عنه سلسال القوة الحافظة ينطفئ نوره ويحبط عمله أو كما قال (شاتوبريان) ان الفضل الاكبر فى تكوين القرائح لما تجمعهم وتعيه

وسائل تقوية الحافظة — يجب على كل انسان أن يقوى حافظته بالمعناية التامة بالدرس والتحصيل لتكمل وتزداد بالطرق الآتية :

(١) بالتكرار والمرا — بأن يطالع كل يوم بضع صحائف ويردد ما يريد حفظه من المعلومات غير مرة . لأن كل قوة من قوى الـذهن ككل حركة لأعضاء الجسم — توجد فينا ميلاً أو استعداداً غير زبياً لاستعمال ذلك العضو . هذا الميل أو الاستعداد تختلف قوته ونشاطه باختلاف الرياضة والتكرار

(٢) نظام المطالعة — وذلك بترتيب الأفكار والمعلومات وربط بعضها ببعض — بأن يطالع الانسان ويده قلمه لوضع الاشارات تحت الكلمات أو الجمل الواجب لفت النظر اليها وتدوين المذكرات والملاحظات عما يهم المطالع فى ابحاثه التي يعمل اليها — لأن الاختصار على مجرد المطالعة كالكتابة على الرمل لا تلبث ان يزول اثرها من الأذهان كما تزول تلك من الوجود

أمراض القوة الحافظة — يضر بالحافظة أمران — الذهول والاجهاد

أما الذهول فينشأ من مرض يصيب المخ أو ضربة على الرأس
ومن الحيات الخفية ونحوها ويحى تالماً أو جزئياً فجأة أو تدريجياً وقتياً
أو مستديماً

وعند الشيوخ تفقد الحافظة قوتها بنظام يخالف نظام تحصيل
معلوماتها بمعنى أنهم يرجعون إلى حالة الطفولة فلا يبق في أذهانهم إلا
معلوماتهم القديمة وما يذكرونه عن أيام طفوليتهم
وكذلك يضر بالحافظة اجهادها بتناول المواد المخدرة كالأفيون
والرفين والكحول والمهر الطويل

ومن الغرائب ما حكاه الشهير (تين) في كتاب (الذكاء) من أن
خادم أحد سفراء إسبانيا كان يحضر أحياناً مجالس المناقشات الهامة لخدمة
سيده ثم تبين أخيراً أنه لا يعي شيئاً مما قيل أمامه — حتى إذا ما أصيب
بجوى غمية وبجأوته نوبتها وأخذ يهذى هذيان المصوم قص بعض المحاورات
بدقة وترتيب مدهش ثم لما شفى ورجع المخ إلى حالته الأولى طأده النسيان

(ب) تداعى المعانى

تداعى المعانى يسمى اشتراك الخواطر أيضاً هو ملكة من ملكات
العقل متى ذكرت معنى جاءك معنى آخر لتشابه بينهما أو اتحاد في
موضوعهما — وكثيراً ما تأتى الفكرة أيضاً بظواهر نفسانية مختلفة
كتحريك عاطفة من العواطف أو ذكرى صورة من الصور أو أحياء
رغبة من الرغبات ونحوها

ويأتى تداعى المعانى من تقاربها أو تجاورها بسبب ورودها للذهن
فى وقت واحد أو متعاقبة — لأن كل فكرة تقولد فينا تذكرنا حتماً
بأفكار أخرى مرتبطة بها — مثلاً الشطر الأول من بيت شعر يذكرنا
بالشطر الآخر ومطلع القصيدة يذكرنا بالقصيدة كلها وهو ما يسمى عندنا
(بقانون الإقتران) أى تلاصق المعانى بعضها ببعض فى الذهن

الصور الخاصة لتداعى المعانى — يأتى تداعى الصور والمعانى من
ارتباط بعضها ببعض بعلاقات مختلفة . هذه العلاقات أما خارجية أو داخلية
أما العلاقات الخارجية فهى :

أولاً — العلاقات الطبيعية أو التلازم العقلى (١) علاقة العلة بالمعلول
وبالعكس فان تذكر النار يذكرنا بالاحتراق والإلهاب بالبارود (ب) علاقة
اللازم بالمزوم والأصل بالفرع والشامل بالمشمول وبالعكس . مثلاً فكرة
الحرية والإختيار تجر الى فكرة المسئولية ومذهب الجبرية يذكرنا بسلب
الإختيار (ح) علاقة الوسطة بالغاية وبالعكس كالحراث يذكرنا بالحرث .
والجناح بالطيران

ثانياً — العلاقات الاتفاقية العرضية — (١) علاقة التشابه والتضاد
كالتى بين اعدام لويس السادس عشر ملك فرنسا وشارل الأول ملك
انكلترا . والسلم والحرب . والحب والبغض . والحرية والإسترقاق .
(ب) علاقة الإقتران الزماتى أو المكافى كالتى بين شرلمان وهارون الرشيد
وبرزخ السويس وقنال السويس

ثالثاً - العلاقات الوضعية الإصطلاحية . كالمَلَم والوطن =
والشهادة والعالية

أما العلاقات الداخلية أو الفردية التي ترد على الأذهان لأسباب خاصة
فهذه تختلف باختلاف كل إنسان ولا يمكن حصرها ولا فائدة منها للعلم
لقد اعى المعاني مكانة عالية في الحياة العقلية والأدبية فهو الذى يسهل
للقوة الحافظة وظيفتها ويساعد قوة التخيل على التصوير والتشكيل - كما
أن له مضار قد تكون جسمية فتؤدى الى ارتباطك الحياة وثقلها بثولد
الأوهام الكاذبة والحب والبغض والجرائم وغيرها مما تضطرب له الحياة
الإجتماعية فكيف تكون الحياة اذا قورط الإنسان فى أن العمل متعب
والانتقام يرد الشرف . والانتحار شجاعة . وسوء الظن من أقوى الفطن .
واحتقار القوانين والشرائع حرية . والبطالة والنفى والمزلة التامة
منعادة وهكذا

والإنسان ولو بلغ أرذل العمر يكون حيث طبعه تداعى المعانى فى
طفولته غالباً فإن كان خيراً سلم عقله وقلبه وعرف سبيل السعادة وإن كان
شراً انطبعت نفسه على السوء وأفسد من أمره وشرفه وتسمت حياته
فالواجب أن يصلح الإنسان من نفسه قبل فوات الوقت باجتنا
النتائج السيئة لاشتراك الخواطر السيئة المرتكزة على التورط والتفريط
والخروج عن المألوف
ومصدر الأفكار الرشيدة : مهالبة الكتب الثينة ومجالسة المقلام

المفكرين وذوى السريرة القويمة الرحيمة فإن ذلك كله بما يقوى ملكة الذوق
ويغرس عادة التلازم الحَيْر الرشيد

ومصدر الأفكار السيئة: اضطراب النفس على الاخص وتغلب الملكات
الثانوية: كالتمثيل والحساسية على الملكات الاصلية وهى العقل والارادة:
لان الفكر كالمعمل يقتضى توازن قوى النفس حتى تحفظ تناسبها وتسان
مراتبها فانه بذلك التوازن والتناسب ورعاية النظام الرتبى للملكات النفسية
يعرف تفوق اهل الفنون

من الاحكام القاسية تقدير الناس بما يظهر على ملامحهم من علامات
الهدى والضلال على أن ذلك لا يمنع من أننا قد نقرأ فى جبين الكثير
من الناس ما يدل على حقيقة بواطنهم فانه بين الملامح والاخلاق ارتباط
شديد فى كثير من الناس

(ج) التخيّل

التخيّل هو ملكة الابتكار والاختراع

والتخيّل لا يحمى من العدم فان الله وحده هو الذى أوجد من العدم جميع
الكائنات - بل لا بد للتخيّل من مادة تخرج منها الأفكار والتصورات
هذه المادة يحصل عليها بقوة التحصيل كما قدمنا فانمية القوة الحافظة من
الأفكار والصور فى الخيال هو مادة التخيّل - يحلل فيها ماشاءت قوته
وينوعها من فكرة الى صورة الى مزجها ببعضهما بنقص أو زيادة أو
تجريد وهكذا فترام مثلاً يمثلون الأجسام الروحانية والأفكار بصور

مختلفة كأنها محسوسات فيرمزون للملائكة بأشخاص عليها مسحة الشباب والجمال وذوى أجنحة إشارة الى اختراقها الفضاء الى السموات العلى . وللروح بنور يغالب ضوء الشمس والموت بهيكل عظمى بيده منجل إشارة الى حصده الأرواح وهكذا . ويسمى هذا بالتخيل الاختراعى مقابل التخيل الحضورى وهو حضور صبور المدركات الحسية والوجدانية فى الخيال وملكة التخيل تسمى بالخيّلة

ويقوى التخيل بالتأمل والدرس

ومتى كان التخيل على نهج العقل والنطق أصبح جزيل النفع حميد الغاية فى الحياة البشرية - فهو الذى يخفف آلام الحاضر ومتاعبه بأحيائه الأمل فى المستقبل أن يكون خيراً منه

(أعلل النفس بالآمال أرقبها ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل)
ويُجيبنا فى الشجاعة والكرم ولولاه ما وجدت الأكتشافات والاختراعات التى هى نعيم الحياة وهورائد العلماء فى أبحاثهم والصناع فى معاملهم وهكذا المهندس والنقاش والنحات والأديب فى اخراج كنوز القرائح واستنطاق الطبيعة وكشف أسرار الكون وإبراز امهات الاعمال فى كل فن ومطلب أما اذا ترك التخيل وشأنه بلا مرشد يهديه ولا زمام يقوده أدخل بنظام الحياة حيث يتمدب كل طماع هلوع لا يشقى غليله إلا أن يكون له دون غيره ما هنالك من الدرجات والمراتب العلية موصولة لواحقها بسوابقها لا يتساح للدهران يتنافل عنه يوماً وليلة ويضل الخطاطر فيثبه فى دبابجى أوهامه المهلكة - وتذهب من ذوى العقول عقولهم فيضلوا

سواء السبيل وتهلع قلوب الضمفاء بمرض اليأس والقنوط وبضاعف الغلو
آلام المنكوبين فتشتعل الأوهام الباطلة في رؤوس ضعاف الاحلام
فتورثهم الضجر والملل والخاوف الكاذبة والوساوس السخيفة التي تؤدي
الى السخرية والتخيل وعدم الثبات والعياذ بالله

وللبينة أثر محسوس في تكوين الذوق وهو ملكة تنشأ من تعود
التخيل على وجه خاص . فثلاً تخيل شعراء بلاد العرب يخالف تخيل
شعراء العراق وتخيّل هؤلاء يخالف تخيل شعراء الاندلس وهكذا والذوق
يختلف أيضاً باختلاف الصناعات كما لا يخفى

الفصل الثالث

في قوة التحضير والأعداد

يُعَدُّ الفهم المعلومات المكتسبة المختزنة في القوة الحافظة أي يهيئها
ويقويها وينوعها بملكة التفكير وطريقها الانتباه والتجريد والموازنة والتعميم
والحكم والقياس العقلي (النظر)

(١) الانتباه

الانتباه هو استحضار قوى الذهن وتوجيهها نحو الشيء لإجادة
فهمه وليس للانتباه موضوع خاص وإنما هو شرط أساسي لكل
المعلومات التي يسعى وراءها الانسان

والإنتباه أما أصليّ أو عرضيّ

فالإنتباه الأصليّ ما كان باستعمال المشاعر والملكات للعلم والفهم
قصداً - فلا يكفي في الإنتباه أن ينظر الإنسان الى الشيء بنظرة
فقط بل ينظره وقلبه حاضر ليعصره وكذلك في السمع واللمس والذوق
والفكر... الخ أعني وجود الإرادة أو اشتراكها مع الحواس والملكات
شرط في صحة الإنتباه

قد يؤدي الى الإنتباه جمال الشيء أو أهميته الحقيقية أو الاعتبارية
أو خاصية فيه ولا يكون للإرادة في ذلك نصيب . غير أن هذا النوع من
الإنتباه جدير بأن لا يسمى إنتبهاً وإنما هو تلهي لترويح النفس أو
مشغولية لصرف الوقت أي إنتباه عرضي

والإنتباه المرضي يزول في الحال كما عند الأطفال وضعاف العقول
مهما طالّت مدته

والإنتباه الجدير باسمه ما كان شبيهاً بإنتباه الشبير نيوتن وغليليه
والخليل بن أحمد حين تنبه لوضع العروض عند سماعه الحدادين يضربون
السندان ضرباتهم المرتبة المعلومة

سئل (نيوتن) مرة كيف كان اكتشافك لقوانين التفاضل قال
لأنني أطلت التفكير فيها

والإنتباه على ضروب - فهو إنتباه اذا أصفيت لحديث زميلك
أو معلمك - ومشاهدة - عند البحث في خواص الأشياء المادية كما
يبحث علماء الطبيعة والكيمياء في الظواهر الكونية . وروية اذا راجع

الذهن نفسه عند النظر في غير الماديات كما يفكر الرياضي في المسائل الرياضية والفيلسوف فيها وراء الحس ومبادئ الأخلاق ومناقضه - إذا ناقد الخطيب خطبته والشاعر شعره قبل القائه والقائد خطته قبل هجومه

ويدخل تحت الانتباه تأملات المصورين في جمال الطبيعة والمتصوفين في الكون وخالفه سبحانه وتعالى

وللانتباه تأثير في الحساسية والقوة المدركة والأرادة

أما تأثيره في الحساسية فأما أن ينهض به أو يضعفه فقد يوقف تأثير الجوع والظمأ والآلام مدة غير قليلة - حكى أن رجلاً كان مريضاً بداء القرس ومولماً بلعب الشطرنج فكان يضع منه ألم المرض عند لعبه والانتباه دواء شاف للشهوات . وأحسن طريقة أن لا تصادم الشهوات مصادمة ولكن بتحويل ذهن لغيره وضعها بالاشتغال بعمل من الأعمال أو التلهي بمرآخر أو السباحة لجهة أخرى قال الشهير يوسويه الشهوات كالغدير يسهل تحويله ولكن يصعب إيقافه بسد مجراه

والانتباه يزيد في قوى العقل فنفهم ونعى جيداً كلما يلقى علينا ونذكر أسرار ما يقع تحت أنظارنا قريباً كان أو بعيداً واضحاً أو غامضاً فما دام الانتباه لا يفوتنا شيء البتة

والانتباه يُعين الإرادة على وزن العلل والأسباب إيجاباً وسلباً فتُصدر عن روية وتورد بحزم - قال يوسويه : الانتباه يجعل المرء خطيراً مهيئاً بصيراً - ولذلك كانت مسئولية الانسان بقدر انتباهه فيما اقترف

ولا يكون الانتباه تاماً منتبهاً إلا بشروط ثلاثة (١) ان يكون قاصراً على موضوع واحد يفصل أجزائه بالتحليل لأنه بغير التحليل لا يحصل الانسان على معلومات حقيقية واضحة (ب) أن يكون بعزم فالانتباه يحتاج حتماً لمعونة الإرادة واشتراكها معه لأن الانسان لا يملك ملكة الانتباه من أول وهلة بل بالاعتياد والمران على ذلك (ج) أن يكون مستمراً وبغير إجهاد لأن الإجهاد يتعب النفس ويخمد قوتها فلا ينفع بها ويكفى لترويح النفس انتقال الذهن من موضوع لآخر

٢) التجريد

التجريد من عمل الذهن حيث يبحث في الشيء من احدى خواصه التي في الحقيقة لا يمكن أن توجد منفصلة أو منفردة

وهو نوع خاص من الانتباه

فالبحث عن الإرادة دون الفكر أو الاحساس مثلاً أو البحث عن مادة الحديد دون خواصه من وزن وشكل ولون وكثافة أو البحث عن أية خاصية من هذه الخواص دون غيرها ، كل ذلك يسمى تجريداً ولما كان العقل الانساني لا يقوى على فهم حقائق الاشياء مجتمعة لقصوره اضطر الانسان الى التجريد أى بحث كل خاصية من خواص الاشياء واحدة بعد أخرى ثم ينتزع من صفاتها المتماثلة أو المتباينة أمراً عاماً كالانسانية والحيوانية مثلاً

والمعلوم كلها مؤسسة على قواعد التجريد فالهندسة مثلاً تبحث عن

المساحات والجبر عن روابط الكميات والميكانيكا عن الحركة وهكذا علوم الضوء والصوت والاخلاق والاقتصاد والاجتماع وليست الاشياء كلها قابلة للتجريد بل ان كثيراً منها مجردة بذواتها كما توجد كائنات حقيقية ليست مجردات مطلقاً كالروح وخالق الوجود سبحانه

المعاني المجردة والمعاني المحسوسة . كل تعريف نحصل عليه بطريق التجريد يسمى معنى مجرداً . والوسائط الأصلية للمعرفة وهى الحواس والوجدان والعقل توصل دائماً الى المعرفة بصورة محسوسة أى معرفة بجملة غير واضحة فالكائن نعرفه بخواصه المختلفة وكذا الحس وكل عاطفة من العواطف أو ظاهرة من الظواهر إنما نعرفها بطرفها وعللها . وهذه المعرفة الأولى هى المسماة بالمعنى المحسوس ثم يأتى المعنى المجرد وهو الذى يبين لنا جنس الكائن أو الظاهرة أو العاطفة ونوعها

(١) ولا يختلط عليك المعنى المجرد بالمعنى العام فان الأول جنس والثانى نوع فكل معنى عام مجرد ولا عكس مثلاً لون تفاحة بعينها أو شكل نخوة بعينها من المعاني المجردة أما لون التفاح أو شكل الخوخ أو مطلق لون أو مطلق شكل كلها معان عامة

(٢) وكذا المعاني المجردة ومعاني الامور التى فوق الحس الفرق بينهما عظيم لأن الصورة واللون والوزن كلها أمور محسوسة ومعنى الصورة واللون والوزن التى هى صفات اتزعمها الفكر من الأشياء معانٍ مجردة أما معنى النفس وخالق الوجود اللذان هما من الكائنات التى فوق الحس فهما من المعاني المحسوسة لا المجردة

والفرق بين التجريد والتحليل ان الأول يبحث عن خاصية أو خاصيتين
في الجوهر وأما الثاني فهو تحليل الخواص بأجسامها للجوهر الواحد . فالتحليل
عام والتجريد خاص

(٣) الموازنة

الموازنة من عمل الذهن وهي مقارنة بين شيئين أو أكثر لمعرفة
التناسب بينها

والموازنة تقتضى أولاً وجود شيئين بينهما تشابه واختلاف مما لأنه
للم يكن بينهما تشابه فالموازنة بينهما لا تبجى البتة ثانياً تجريد كل منهما
على حدته لمعرفة الاختلاف بينهما ثالثاً حضور صفاتهما فى القوة الحافظة
وترد الموازنة فى غالب المقولات (١) بالموازنة تعرف جيداً حقائق
الأشياء ببيان المشابهات والمناقضات بينها فالحكم على لونين مثلاً لا يبجى
بغير وضمنهما بجانب بعضهما

وبالموازنة تبجلى الأفكار فى الانشآت وتطلى المعانى بجمال التعبيرات
وتبرز للعيان بروز المحسوسات ولولا الموازنة ما كانت بلاغة الكلام من
استعارة وتشبيه ومجاز وكناية ومحسنات لعظية وممنوية . . . الخ
(٢) والموازنة هى مصدر جميع المعانى التى نستبين منها العظمة والعلو
والصفار والاسفاف والتقدم والتأخر . . . الخ (٣) والموازنة هى أساس
التعميم والحكم والقياس العقلى كما سترى ، كما ان التجريد أساس الموازنة

(٤) التعميم

التعميم من عمل الذهن ايضا وهو ادخال عدد غير محدود من الكائنات والأفعال فى حدود معنى واحد يكون مشتركا والتعميم مصدره الاستقراء والتجريد والموازنة فالمحسوسات والمرئيات والطعوم والمسموعات والروائح والاعطار اى كل ما يقع تحت الحواس سميت بالمحسوسات وما عداها سميت بالمعنويات او الروحانيات وكذلك جميع الحيوانات ما أكل منها اللحم سمي آكل اللحم، وما رعى النبت سمي آكل العشب وما تعددت معدته بالحيوانات المجترية وهكذا مثل هذه المعانى تدعى المعانى العامة او المفهومات العامة وملكة ايجاد المعانى العامة اختص بها الانسان دون سائر الحيوان — لان الحيوان ليست له معلومات الامن طريق الحس اى فى دائرة ضيقة جداً لا تتعدى دائرة التجربة المحسوسة اما مجال العقل الانسانى فغير محدود — فانه باستقراء المحسوسات أمكنه الوصول الى معانٍ تشمل صنوف الموجودات صنفاً صنفاً فثلاً من النظر فى افراد الانسان وصل الى معنى الانسانية ومنها الى معنى الكائن الروحى وهو الانسان والملائكة وخالق الوجود . وبلاستقراء وبحث الظواهر أوجد قوانين نظام الظواهر المتشابهة وكيف تتولد فى العالم

ويفرق العلماء بين المعنى العام والمعنى الكلى فيقولون أن الأول يأتي من الاستقراء أى التجربة والاختبار كاطلاق المحسوسات على كل ما يقع تحت الحواس والثانية تأتي من طريق العقل لأنها تدل على مبادئ أو قواعد بديهية تناسب جميع الكائنات مثل قولنا ان لكل كائن علة لوجوده وناموساً يخلق على اصوله. فكرة جاءت من طريق البداهة لا من طريق التجربة كالفكرة العامة التى لا تشمل الاجنسا او نوبا من الكائنات او الحقائق الحادثة او المفروض لزومها مثل نواميس الطبيعة والمعنى الكلى يدل على حقائق مطلقة لزومية لا تتغير كالحقائق الأولية وماهيات الكائنات مثلاً

وللمعاني العامة درجات تختلف كثرة وقلة مثلاً ما يدخل فى مفهوم هذه الكلمات جنس . نوع . صنف . طبقة . فئة . ضرب . فان مدلولها يكون متوالية تنازلية من حيث عدد الكائنات التى تشملها كل كلمة منها . ومتوالية تصاعده من حيث صفات وخواص هذه الكائنات .

وهاتان الدرجتان المتماكستان تسميان بالسعة والقيود (الصدق والشمول) وهما خواص المعانى العامة

فسعة المعنى العام هى عدد الكائنات التى يشملها ذلك المعنى فقولنا مثلاً الانسان يشمل جميع الناس فى الماضى والحاضر والمستقبل أيضاً وسوداً وصفراً

وقيود المعنى العام - هى مجموع الصفات الأساسية التى تقتضيها تلك الفكرة مثلاً معنى الانسان يراد به شروطه . الأربعة أى الجوهر والحياة والحس والعقل .

وكما زادت السمة نقصت القيود وبالعكس فقولنا الحيوان يشمل
عدد الحيوانات الموجودة على ظهر الأرض أما اذا قلنا الأسد فلا يتناول
الأنوع الأسد المعروف دون غيره من سائر الحيوان
وفائدة التعميم للعلوم لا شك فيها لأن كل علم مبنى على جملة معان
حامة مسهلة لفهمه ولولاها لكانت العلوم عبارة عن أسماء لا نهاية لها .
وأما التعميم فيشققها طوائف سهلة الحفظ قريبة التناول من المقول البشرية ؟
والتعميم لا يقل في أهميته عن الحكم والقياس العقلي في المقولات
فكيف يدلل الانسان ويمضى حكمه ويترقى من الظواهر الى نواميسها
بلا اشتراك التعميم ؟ اللغة بذاتها لا تقوم بغير التعميم والأحكام كانت
واصطلاحات لا تدخل تحت حصر ولا يمكن أن يعيها الانسان - واعتبر
ذلك في اسم الجنس (وكل اسم جنس معنى عام) فإنه يقوم بقسم عظيم
من قواميس كل لغة من اللغات

(٥) الحكم

الحكم عمل من أعمال الذهن به يقرر ثبوت حالة الشيء وانتفاؤها عنه
أى الحكم بوجود توافق أو تناقض بين معنيين - والحكم هو العمل التام
للفكر البشرى

لأن الحس ليس كل المعرفة بل هو فرصتها ومادتها . والصورة
ليست الأصدى الحس . والانتباه عمل تحضيرى للمعرفة . والقوة الحافظة
تحفظ المعرفة وتخرجها عند الطلب . اذاً لا تكون المعرفة الا حيث يميز

العقل المحس والصور ويقارن بينها ويرى العلاقات التي تربطها ببعضها بعضاً أو بطلها أو بالعقل نفسه . ويؤكددها

ولكل حكم مادة وصورة . فالمادة هي الشيء الواقع تحت حواسنا أو الأفكار العارضة لنا . والصورة هي العلاقة التي يراها الذهن بين الموضوع والمحمول وهو عمل خاص قائم بذاته بل هو الركن الأساسى للحكم . به يؤكد الذهن هذه العلاقة ويمتدح صحتها

ومما تقدم يتميز الحكم عن شيئين آخرين وهما المحس وترامى المعانى وقد خلط بين الثلاثة فلاسفة المذهب التجريبي (l'école empirique)

لكل حكم ثلاثة عناصر : (١) معنى (لكائن أو لجوهر) يراد اثبات صفة له أو نفيها عنه (٢) معنى آخر (لصفة أو لعرض) يراد اثباتها للمعنى الأول أو نفيها عنه (٣) تأكيد العقل لما بينهما من المناسبة أو نفيها كقولنا الأرض تدور حول الشمس والشمس لا تتحرك

والحكم اما أن يكون بالبداهة أو بالنظر (التأمل)

فالأول مثل حكمنا على الشمس انها جسم مضيء . والخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين — والدائرة خلاف المثلث . وان فعل الخير واجب على كل انسان أعنى المعانى المحسوسة أو الخاصة التي يعرفها الانسان بالحواس أو الوجدان

والثانى ما جاء من مقارنته بمعنيين من المعانى المجردة أو العامة مثل قولنا ان مجموع زوايا أى مثلث يساوى مجموع زاويتين قائمتين وان السوائل تتوازن فى الأواني المتصلة ببعضها مهما اختلفت أشكالها — فان مثل

هذه النظريات لا تتسق للعقل الا بعد تأمل وبحث قليلاً أو كثيراً
ومجهودات فكرية

والحكم اما عام أو خاص وسلي أو ايجاهي كما هو معلوم

(٦) النظر^(١) أو القياس العقلي

النظر عمل من اعمال الذهن أيضاً به يخرج حكماً جديداً من حكم أو
أحكام مقررة قبلاً

مثلاً يخرج الذهن من قاعدة ان جميع الأجسام قابلة للوزن أيضاً
أن الهواء قابل للوزن أيضاً لأنه جسم

وللنظر ثلاث مقدمات واحدة تسمى مبدأ (مقدمة صفرى) والثانية
نتيجة والثالثة وسيطة بينهما (مقدمة كبرى) وفي الغالب تكون مقدرة
فمثلاً الأجسام قابلة للوزن . والهواء جسم اذاً الهواء قابل للوزن . ويمكن
أن يقال وهو الغالب الأجسام قابلة للوزن فالهواء قابل للوزن

كل نظر يشمل ثلاثة أحكام لأن معنى النظر تقرير علاقة بين
حكيتين أحدهما مبدأً والآخر نتيجة بتوسط حكم ثالث قد يكون مقدراً
غالباً كما مثل

اذاً فمناصر النظر ثلاثة معان وثلاثة أحكام : هذه الأحكام الثلاثة

(١) النظر هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره (شرح المؤلف) وعند
الباقين هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن . والفكر عند علماء الكلام ترتيب أمور
معلومة أو مظنونة بحيث يؤدي الى أمر آخر

توكل من مقارنة كلا المعنيين بالمعنى الثالث والنتيجة المنطقية الحاصلة من ذلك

وقاعدة النظر ان كل شيئين مساويين لشيء واحد متساويان أعني اذا كانت $١ = ٢ = ٣$ تكون $١ = ٣$ (راجع مبدأ الذاتية)
والنظر على ثلاثة أنواع : —

النظر التمثيلي — وهو تمثيل حالة خاصة بحالة خاصة فن احترقت يده مرة في النار لا يقربها مرة أخرى لعله بالسبب وهي أن النار تحرق باللامسة

والنظر الاستقرائي — وهو تخريج العام من الخاص والقوانين من الحوادث الفردية والمبادئ من النتائج فثلاً جميع الناس الذين لامسوا النار احترقت أيديهم (حوادث فردية) اذا فالنار تحرق في كل زمان ومكان (قانون عام)

والنظر القياسي — وهو تخريج الخاص من العام مثلاً الفضيلة محبة اذا فالعدل محب

والنظر أصول وقواعد من خصائص علم المنطق سنتكلم عليها بعد والقياس العقلي أهمية عظمى في اكتشاف كثير من الحقائق الجديدة والتدليل على الحقائق المعروفة وفضله على العلوم الرياضية لا يذهب عن اللبيب

أصول الأفكار والمبادئ الأولية

الآن وقد فرغنا من دراسة القوى العقلية المختلفة فقد بقي علينا أن نتكلم على مصدر الأفكار أو المعاني ومذاهب الفلاسفة فيه بناية الاختصار فنقول :

ليس المراد هنا بنظرية أصول الأفكار مبدأ ظهورها وإنما يراد بتلك النظرية معرفة الأصل السيكولوجي أى مصدر وجودها فى الانسان وشرائط ذلك

النظرية الاولى - صور المعلومات - قال فلاسفة اليونان إن أفكارنا هى (مشخصات مادية) نشأت من تصاعد الجواهر الفردة بعد انفصالها من الاجسام ودخولها بواسطة الحواس الى المخ حيث تنطبع فيه كأنطباع الخاتم فى الشمع . هذه التصاعدات تستحيل صوراً مماثلة للاجسام التى انفصلت عنها ... وبطلان هذا المذهب ظاهر ولا دليل عليه فى العلم النظرية الثانية - مذهب لوك (أى نظرية اللوح المصقول) - ومذهب كوندياك - (أى نظرية التمثال الانسانى)

يقول (لوك) ومن قبله أرسطو - إن النفس توجد لأول وهلة كاللوح المصقول خالية من الافكار أى كانت بمعنى ان إدراكنا يولد كأنه خاصية إنفعالية تقبل كل تأثير يأتىها من الخارج . فالحس والتأمل هما العلة الفاعلية لأفكارنا . بمعنى إن الحس آلة لمعرفة الظواهر الخارجية . والتأمل آلة الظواهر الداخلية ويقول (كوندياك) - ان الانسان يولد كتمثال

غالباً من الأفكار والمواقف ليس فيه إلا أعضاء فقط . والطبيعة الخارجية تحمي فيه الملكات تدريجياً بمساعدة الحس وحده الذى يتحول الى إلتباه وذكرو تخيل وحكم ونظر ورغبة وإرادة لأن الحس بصفته انفعالاً تمثلياً يولد الملكات العقلية بواسطة الإلتباه . والانتباه حس متحكم كما ان الذكر حس محفوظ متواصل . والموازنة حس مضاعف . والحكم حس تولده الموازنة الخ والحس باعتباره انفعالاً نفسانياً يولد الملكات الاخلاقية بواسطة الرغبة التى تولد فيه، وما الارادة الآ رغبة متحكمه

الرد على (لوك) - الحقيقة ان الحس علة لأفكارنا . ولكنه علة ناقصة ومادية ، والتأمل ملكة فى النفس للملاحظة حركاتها وتحليلها ودراستها متى تكونت بطريق الملاحظة والتجريد . والتجربة لا نعرف منها غير حوادث خاصة فردية . أما الأفكار أو المعانى الكلية الضرورية فلا نصل اليها من طريق التجربة وكذلك المطلق واللانهاية لا نصل اليهما بالوجدان والمشاعر

الرد على (كوندياك) ان نظرية التمثال الانسانى تؤدى الى إنكار الحركة الذاتية للنفس وقوة العقل الخاصة به ومهما قيل ان للإلتباه تأثيراً على المدركات الحاصلة من التجارب فحال عليه أن يخرج لنا الأوليات والمبادئ العقلية

الحواس توصلنا الى أن نحس بالضوء والحرارة والصوت ولكنها تقصر عن تكوين الأفكار . لأن المعرفة من أعمال حركة الذهن وهو الذى يحضر مدركات التجارب ويهيئها

ان تمثال كوندنياك اذا كان مجرداً عن الملصكات أصلاً فان التأثير الخارجى لا يمكنه أن يولدها فيه لا بواسطة الحس ولا بالانتباه وبالجملة فان المذهب يجرّد النفس من ذاتيتها وحرّيتها

(٤) مذهب الفلسفة الواقعية (مذهب كونت ولترية)

يقول أصحابه ان (المطلق) ممتنع على الذهن البشرى وان العلم ليس له موضوع الا الحوادث وقوانينها أعنى ترتيب الظواهر التى تقع فى دائرة تجاربنا . وينكرون وجود الجوهر والعلل وكذلك جميع مبادئ علم ما بعد الطبيعة بحجة أنه لا دليل عليها

الرد على هذا المذهب - ان التجربة تعجز عن ادراك صفتى المطلق والضرورى فى المبادئ الأولى . أما تعريف الجوهر والعلة والماهية التى ينكرها أصحاب المذهب الواقعى فيكفى أن نقول لهم ان الطرق العلمية المحضنة وهى بنت التجارب والمقل أوصلتنا الى معرفة ماهيات الأشياء وكذلك العلل والجواهر

أما ديكارت وتلاميذه فينكرون ان للحواس دخلاً فى تكوين الأفكار ويقولون ان الأفكار الحقيقية هى المعانى الفكرية ليس الآعنى انها غريزية أودعها البارى سبحانه فى الأذهان عند خلقنا

الرد - على ذلك يكون لأفكارنا حقيقة ذهنية فقط واذا كان الأمر كذلك استحالة علينا معرفة الحقائق الخارجية ومنهم من زعم ان الأفكار وراثية تنتقل من جيل الى آخر بمعنى ان المبادئ الأولية تأتى من عادات يرثها جيل عن جيل - وسيأتى مذهب (كنت) بعد وفيه صور فهمنا

الحقائق الأمور وهي قوانين الفكر عنده

الرد — اذا كانت هذه الماديات بمجموع حوادث خاصة حادثة فلا تنتج
الألّا الخاص والحادث دون الضروري وبذلك يكون هذا المذهب باطلاً
وأصحاب المذهب الراجح يقولون انه لا التجربة بمفردها ولا العقل
بمفرده مصدر الأفكار بل التجربة والعقل معاً هما مصدرها . فالتجربة
تدلتنا على الحقائق الحادثة والعقل يرشدنا الى الحقائق الضرورية
الكلية المطلقة

فبالعقل ومساعدة التجربة تدرك العلاقات الضرورية بين الكائنات
ولكن يصل العقل من المحسوس الى المقول ومن الحادث الى الضروري
يكفى أن يكون بين الفكرتين هما اختلافنا علاقة منطقيه وان هذه العلاقة
باقية لا تتغير . ولا يتعذر على العقل الحصول على هذه العلاقة وما عيه
التحليل حكم خاص واحد ؛ مثلاً لا بد في كل حادث قتل من قاتل —
يفهم العقل من ذلك ان طرفي العلاقة (وهما القاتل والمقتول) قابلان
للتغيير والتبديل ولكن العلاقة واحدة لا تتغير فهي كلية وضرورية —
هذه العلاقة هي علاقة المعلوم بالمعلّم طبقاً للقاعدة (لكل معلول علة)
هذه القاعدة يراد منها أنه ما دام في العالم معلولات فلا بد لها من علل
أي ان فكرة الحدوث مرتبطة تمام الارتباط بفكرة السبب أو العلة ولا
يمكننا أن نفهم خلاف ذلك

وبالجملة فكل حادث في أفكارنا ومبادئنا آت من التجربة أعني من
الادراك الظاهري والادراك الباطني وعمل الذهن فيما حصلنا عليه من

طريق الحواس والوجدان — وكل ما هو ضروري كلي مطلق في أفكارنا
أت من العقل

هذا المذهب يراه المتأمل أنه خير المذاهب التي تقدمته وينطبق
على الطبيعة البشرية — فالإنسان وهو كائن ناطق ذو شعور لا يجوز عليه
القول بأنه يفهم بالتجربة دون العقل أو العقل دون التجربة بل بهما معاً
يفهم ويعقل ويبحث

ظهور الحالات النفسية

تظهر الحالات النفسية عند الإنسان بأمرين : الاشارات . واللغة .
وزاد بعضهم علم الجمال

الاشارات واللغة

ان من أهم ما أنتج النشاط الاختراعى للذهن هي اللغة فهي عمل
الفكر وأداته في صورتيه : التخيل والادراك
واللغة تتركب من اشارات

والاشارات هي أمور محسوسة تدل على معنى مثلاً حركة غصون
الأشجار دلالة الريح والدخان دلالة النار والضوء دلالة الكهرباء وهكذا
تلك هي الاشارات بمعناها الأهم أما بمعناها الخاص فهي أفعال ظاهرية
للدلالة على أحوال باطنية كالاستغناء فانها تدل على حلول الخطر والكلام
يدل على معنى في نفس المتكلم

والاشارات نوحان : اشارات طبيعية واشارات وضعية أو اصطلاحية فالأولى مثل الضحك والدموع والشهيق كلها علامات للفرح والألم وهذه الاشارات التى مبناهما اتحاد الروح والجسم واحدة عند جميع الناس مفهومة لديهم لا تحتاج لتعليم أو ارشاد

أما الثانية أى الاشارات الوضعية فهى اشارات وضعها الانسان ليتفاهم بها مع غيره مثل ألفاظ اللغة المدونة فى القواميس وهذه تختلف باختلاف الأمم والشعوب فاللغة هى مجموع الاشارات الطبيعية والوضعية التى بها يتفاهم الناس وتواضعوا عليها فيما يمرض لهم من أحوال الحس واختلاف العواطف والأفكار أعنى كل ما يتعلق بالحياة النفسية

ويدخل فى باب اللغة الصور والرسوم والأرقام والعلامات الجبرية . (المروفة فى علم الجبر) وكتابة أهل الصين وقدماء المصريين والعلامات الموسيقية لدلالاتها كلها على معان خاصة

زعم ريد (Reid) ان الاشارات الطبيعية وضعها الطبيعة وحدها . والناس أجمعون يفهمونها بالفرزة . أما الاشارات الوضعية فهى على العكس من ذلك

فرد عليه بعضهم قائلاً ان الطبيعة عندما لصقت ببعض حالات النفس حالات ظاهرة جسمية لم تكن تقصد وضع اشارات كما يزعمون . فالطفل اذا صرخ من ألم أصابه لم يكن صراخه اعراباً عن ألمه بل صراخه من شدة الألم . كذلك الانسان فى عهده الأول كان يصرخ من آلامه ثم اتخذ بنو الانسان الصراخ علامات الألم والخطر فهى اذاً وضعية أيضاً

نتج من ذلك ان الاشارات الطبيعية والاشارات الوضعية تختلف في درجتها لا في طبيعتها وانما الانتقال من احداها الى الأخرى غير محسوس

أصل اللغات

للعلماء في أصل اللغة نظريات عديدة

النظرية الأولى - ان اللغة إلهام وتوفيق من الخالق تعالى منذ خلق الانسان ولكن ورد على هذا المذهب ان اللغة لو كانت إلهاماً لوجدت بادىء بدء تامة ولم تتدرج كما هو مفهوم ومشاهد وان الانسان هو كائن حساس ذو ادراك واستعداد تام لاختراع الكلام فبالقوة المدركة يتصور المعاني وبالمشاعر يدرك الأشياء المادية وبملكة التجريد والتعميم يفهم العلاقات بينها وباللسان يخرج الأصوات حسب أغراضه

النظرية الثانية - ان اللغة نتيجة غريزة خاصة أصلية . بمعنى ان الانسان بطبيعته ناطق كما هو بطبيعته مفكر . وهذه النظرية تقرب كثيراً من النظرية السالفة . لأننا اذا قلنا ان الخالق تعالى ألهم الانسان الكلام مباشرة أو وهبه غريزة خاصة تحرك لسانه بالكلام فالمعنى واحد لأنه في كلا النظريتين اختراع الكلام بعيد عن القوة المدركة والارادة البشرية ولو كان ذلك صحيحاً لما تعددت اللغات بتعدد الأمم واختلاف

البقاع مع ان المعاني واحدة في الأذهان

النظرية الثالثة - ان اللغة وضع صناعي اصطلاحي من الانسان ، ولكن اختراع الكلام واتخاذة بدل الاشارات يستتبع اتفاقاً وهذا الاتفاق

يجب ان يكون مسبباً وكيف يتم ذلك والكلام لم يوجد بعد
ومن المقرر في علم اللغات ان العناصر المشتركة الأساسية في جميع
لغات العالم تناقض دعوى الاختراع الاختيارى
النظرية الرابعة — يقول أصحابها ان الكلام نتيجة تحضير تدريجى
مطرد للغة الطبيعية . وهذه النظرية هى الممول عليها الآن بمعنى ان
الانسان وضع الكلام بنفسه لا باتفاق مع معاشريه وانما بالرقى الطبيعى
للملكاته . لأن الله أودع فيه كل ما يؤهله للتكلم . خلق له عضواً صوتياً
ذا سعة مناسبة يخرج أصواتاً ومقاطع كثيرة للاعراب عن جميع حالاته
الوجدانية . وغريزة عالية لا تهدأ الا بالاختلاط مع أمثاله ثم ملكة تكوين
المفاهيمات أعنى المعانى المجردة والعامة والحكم عليها أعنى معرفة العلاقات
التي بينها

(١) عمل الفكر فى اللغة

لم تكن الألفاظ فى ذاتها الا أصواتاً جامدة جوفاء . والفكر هو الذى
يضع لها المعانى باختلاف أغراضها ويحدد الفرض من كل لفظ حصراً
واطلافاً . ويضع الألفاظ الجديدة للمعانى المستحدثة . فاللغة حياة
مستعارة متجددة . وليست شيئاً آخر الا أشعة الحياة الفكرية
كذلك علوم اللغة فان أثر الفكر فيها لا يقل عن أثره فى المعاجم
اللغوية التى هى مادتها . وقوانينها تعرب عن قوانين الفكر ذاتها التى هى
منطق اللغة

(٢) عمل اللغة في الفكر

كذلك اللغة أثر في الفكر من وجهين فانها تساعد على انتقال الفكر وتساعد على تكوينه

لأن اللغة بواسطة أدواتها الخاصة وهي الكتابة تنقل للأجيال المقبلة كنوز الاختراعات والاكتشافات وسائر ثمرات العقول التي جمعها الأجيال المتقدمة . فاللغة هي « القوة الحافظة للبشرية » أعني كالتقوية الحافظة عند الإنسان . وبفضل هذا النقل يعلم المتأخرون معلومات المتقدمين فيزيدونها اتقاناً أو يزيدها بسطة وتلك سنن الرقي الاجتماعي . فكم من علوم للأمم ضاعت بسبب تأخر ظهور الكتابة عندها . كما قدماء المصريين في عصر الفراعنة والشعر في بلاد العرب فان أقدم الشعر عندهم لا يزيد عن مائة وخمسين عاماً قبل الهجرة

عدا ذلك اللغة أثر ظاهر في الفكر . لانها تحدد المعاني الفكرية وتزيدها وضوحاً وبساطة



الباثالث

في الحياة العاملة

الارادة والاختيار

غير ما تقدم من قوى النفس توجد قوة ثالثة خاصة بالارادة والعمل الاختيارى

يدخل النشاط على الانسان من ثلاث جهات . الغريزة . والعادة . والارادة . وسنتكلم على هذه المسائل الثلاث وما يلتصق بها من الحرية النفسانية

أصل الغريزة والعادة

لم يكن النشاط على وجه وظيفة خاصة للذهن بل هو الذهن نفسه لأن الذهن حركة بذاته فى الحقيقة . فاذا نظرنا الى الحياة الشهوية وجدنا وراء الميول والانفعالات ميولاً أصلية ليست الآ صور مختلفة لميل أساسى : « ارادة طبيعية » وهذه الارادة هى شىء من النشاط وان نظرنا الى الحياة العقلية وجدنا ان المعرفة لا تتم الآ بسلسلة من الأعمال المختلفة أى عمل مركب . هو أيضاً صورة من صور النشاط

وانه ليمكن القول بأن النشاط هو لب الجوهر فى كل موجود ولذلك قال (لاينتز) ما لا يعمل لا يوجد . وقال (شوبنهاور) ان كل كائن

« ارادة » بذاته أو مجهود أعنى نشاطاً وأما النشاط بمعناه الخاص فهو وظيفة خاصة للوجدان . أى قوة بها تصدر الأفعال الحيوية بحال تسمح لها بمكان فى الوجود يتلائم مع بقائها وحفظ نوعها وهذا النشاط يكون على صور ثلاث أصلية . أولاً ذاتية محضة بلا تصور فالكائن يحل الغرض الذى يرى اليه فهو يسير كأنه مدفوع بقدر لا يحصى عنه وهو الغريزة . ثم بعد ذلك يأخذ النشاط فى إدراك نفسه ويسير بتصور نحو غاياته . وباختيار صادر من ذاته على ما يظهر يتم ما يريدوه وهذا ما يسمى بالارادة . ولكن لا يلبث الكائن الحى ان يعود الى الطبيعة الغريزية رويداً رويداً بدخوله تحت تأثير العادة

أنواع الحركات الأصلية - تظهر الحركات مع الحياة نفسها وهى مظهرها الحقيقى . وهذه الحركات وان كانت ذات أصل واحد إلا أنها لا تتشابه . فىأتى بعضها من تنبيه باطنى أو فيض القوى الحيوية كأنها تمنعج الظهور الى عالم الفعل وتكون عادة غير منظمة ولغير غاية ويسمونها « بالحركات الآلية » مثل حركات الطفل التى يأتىها بمجرد الولادة من تحريك اليدين والرجلين مع الاستمرار وبدون انقطاع الآ فى حالة النوم . ويفسرها عامة الناس بأن (روحه أكبر من جسمه) ويأتى بعضها من تأثير خارجى دليلاً على استعداد التركيب الجسمانى لبعض تنبيهات تحذمه فى حماية نفسه من الطوارئ . ويسمى هذه « بالحركات الفسرية » كالحركات التى يفعلها الطفل اذا وقع شعاع ضوئى شديد على عينه فانه يلفت وجهه بسرعة أو اذا مست يده ماء ساخناً فانه يقبضها بسرعة أيضاً وهكذا

اصول الفلسفة (١٣)

وهناك حركات أخرى ذات علة باطنة كالأولى ولكنها من جهة أخرى مثل الثانية تربي لغاية محدودة وهي بقاء الكائن وحفظ نوعه . ترى من ظاهرها كأنها أعمال ادراك وتعقل وقد تدهش العقول بعملها في اختيار ما يلائم واتقاء ما يضرها في حياتها وحفظ نوعها كأن بها قوة تخيل . وبناء عليه قالوا أن لها ذلك من اصل خاص وهو الغريزة . وليست هذه الحركات الثلاث منفصلة عن بعضها انفصالاً مطلقاً بل قد توجد مع بعضها في وقت واحد خصوصاً فإن الحركة القسرية والحركة الغريزية قد يصعب تمييزهما عن بعضهما واختلف في اصل الغريزة ولكن الرأي الذي عليه جمهور الفلاسفة أن الغريزة لاصقة بالحياة أى بالميل للوجود وفي الواقع أن الحياة لا تتحقق الا بعرفان الكائن لما يضره . وما ينفعه بالطبع . فالأدراك الأولى الضروري لهذا الاتقاء هو الغريزة

(١) الفرائز

الغريزة هي اندفاع طبيعي أعمى لا تباين فعل من الافعال بلاغرض ولا سبب والافعال الغريزية هي التي تأتي من نفسها بلا تأمل او تعقل وقال بعضهم أن الغريزة لا تأتي من المادة ولا من الوراثة بل هي خلقية فطرية

ويشارك الانسان مع الحيوان في الفرائز بل قد تكون اوسع عند الحيوان منها عند الانسان - فليس لدى الحيوان غير الغريزة يحفظ بها كيانها ونوعه واما الانسان فلديه العقل وهو أعلى من الفرائز طبيعاً

والغريزة عند الطفل وعلى الاخص عند الحيوان مجردة عن التدبير والتفكير ولكنها معصومة عن الخطأ ولا يلحق بها تغيير أو تبديل بل تراها على شكل واحد ونوع مخصوص
أما كونها مجردة عن التفكير فلأن الغريزة لا تعرف غرضها الذي ترمى اليه ولا الطريق المؤدية الى ذلك الغرض . فالطفل أو الحيوان الصغير حينما يرضع ثدي أمه لا يعرف فكرة الجوع أو العطش ولا منفعة اللبن في غذاء جسمه . إنما يشعر بحاجته الى الرضاعة فيرد ألم الجوع بعمل غريزي لا يفكر فيه .

المعصمة عن الخطأ - الغريزة تصل الى الغرض مباشرة بلا تلمس فلا تخطئ البتة تحمل الطفل أو الحيوان على عمل ما يوافق طبيعته أو خاصيته من أول وهلة - فالطفل من أول مرة يضع فمه على ثدي امه يضع شفثيه ولسانه بأحكام طريقة لتحلب اللبن من الثدي . والعنكبوت ينزل غزلا عجيبا بغير تدريب أو تعليم . والبط يحفظ نفسه على سطح الماء ويعوم بلا تعليم أو تمرين من أول مرة وهي لم تر الماء قبل

عدم التنشيط - الغريزة عند الحيوان تامة الخلقة من البداية ولا تتدرج - فالعنكبوت ينزل غزلا تاما والنحل يصنع العسل والنمل يبني قراه من يوم الولادة وهي دائما على شكل واحد عند ميوانات النوع الواحد بمعنى ان غريزة البناء مثلا لدى النمل والعنكبوت والجند بادستر واحدة في جميع افرادها . ومن نوع واحد لان كل حيوان له خاصيته لعمل نوع من العمل لا يعتمداء مثلا النحل لا يضع غير العسل والعنكبوت النسيج وليس

لا أحدهما ان يمنع صنع الآخر فالحيوان اذن (عامل اختصاصى)
اما اصحاب مذهب التحول^(١) فيقولون ان هذه الصفات ليست
للغريزة باصل قترتها وهى على الاقل لم تكن لها يادىء بدء واذا شوهد
اليوم ظهورها فى الحيوان دفعة واحدة فذلك لأنها أنما جاءت اليه من
طريق الكسب والتجربة والوراثة . بدليل ان الحصان لا يمشى الفار الا
بالتدريب وكتب الصيد لا يجرى وراء الطريدة الا بالتدريب . اى أن
التدريب والتربية تنوع من الطبيعة الأولى للحيوان وتغرس فيه طبائع لم
تكن فيه من قبل كذلك تؤثر فيه نواميس الطبيعة تأثيراً متشابهاً . فان
التزام فى الحياة وتأثير الوسط يجعلان الحيوان يفعل ما يقه غائلة الجوع
أو اخطار أو يهيء لنفسه ما يكون صالحاً لحفظ حياته أو بقاء نوعه، ومن
هذا التطور نشأت الغريزة فيه

فالغريزة هى الحلقة الاخيرة من سلسلة اختبارات متنوعة قام فيها
الاختخاب الطبيعى بدور ذى شأن

يقولون ان الغريزة لم تكن عمياء بالكلية . لأنها لما كانت نتيجة
اختبارات عديدة وجب أن تكون ذات نوع من الإدراك . لأن الحيوان
يعمل دائماً للوصول الى غايته بحسب اختلاف الوسط والطقس مثلاً فى
البلاد التى يكثر فيها الفراش آكل النمل . ترى هذا المخلوق المصنير يضيق
من فوهات خلاياه ما أمكن . والخطاف يبنى عشه من القش فى البلاد التى
لا يجد فيها نوع الطين الموافق . ويقول كذلك ان الغريزة لا تعمل على

(1) transformistes

شكل واحد كما يدعى أصحاب المذهب الأول . لأن الطير المعروف باسم (بالتيمور) يبنى وكره في أمريكا الشمالية من المواد ذات الوبر الحريرى أثناء البرد مع انه في أمريكا الجنوبية يبنيه من المواد التى تدفع حرارة الشمس أنواع الفراثر - الفراثر عند الانسان كثيرة منها ما هو خاص بحفظ حياته المادية ومنها ما هو خاص بحياته العقلية والأدنية فالأولى هى الأفعال الغريزية التى ترمى الى حفظ الجسم مثل الحركات التى تبدو من الانسان اذا أختلت موازنة جسمه وامتداد اليدين الى الأمام فى حالة سقوط الجسم على الأرض مثلاً وأنماض العينين عند وقع ضربات أو هبوب رياح والثانية هى الأفعال الغريزية التى يأتيا الإنسان لأستكمال قواه العقلية أو الأدبية مثل الرغبة فى السعادة والميل الى الدرس والمطالعة الذى لا يعلم سره وحجب الجمال والخير والحقيقة

(٢) العادات

العادة هى الطبع المكتسب بالمعاودة والتكرار لفعل ما أو الأستمرار على حالة واحدة

ولاحظ بعضهم أن العادة لا تتم بتكرار الفعل الواحد مرّات متعددة إنما تبدأ العادة من أول مرة فأذا لم يبق لها أثر بعد المرة الأولى فلا تتكون العادة ولو كرر الفعل مائة مرة لأن أصل العادة فى التغير الأول فكلما كان مألوفاً كانت العادة راسخة . ولذلك قالوا أن العادة بنت التكرار ولكنها ليست كذلك على العموم . لأن الأستمرار قد يكون أفعل فى تكوين

العادة من التكرار وأن تنفيرا وحيدا يتم بقوة وعزيمة أو يقع مضحوبا بلذة
خادة قد يكتفى في تكوين عادة تبقى بقاء الحياة . وعليه يكون التكرار
نتيجة العادة لا سببها كما يزعم بعضهم وما العادة إلا الميل للتكرار على
التعقيق . وبالجمل أن جرثومة العادة في اللحظة الأولى للفعل الأول

وتنقسم العادات باعتبار أسبابها الى ايجابية وسلبية فالأولى ما تولدت
من تكرار الفعل الواحد بعد جهد والتفات وتأمل مثل التبوع في التوقيع
على آلات الموسيقى فانه نتيجة عادة إيجابية

والثانية ما تولدت من أحساس متكرر أو دائم فلا يلتفت اليه ويترك
وشأنه كعجالة الشلالات والآلات الميكانيكية فأن الإنسان ينتهي الى
تعودها فلا يعود يشعر بها وتنقسم باعتبار الملل التي تتعلق بها الى
عادات عضوية ومادات عقلية وأدبية .

فالأولى كأعتياد اليد عملاً خاصاً والمعدة نظاماً خاصاً والجسم ألقياً
حاراً أو بارداً أو متدلاً والثانية خاصة بالحياة العقلية — كأعتياد التكلم
والحساب والملاحظة والقياس العقل والثالثة هي العادات الناشئة من
الضغط الذي تطبع به الإرادة والأخلاق والسلوك إنما يجب التفريق بين
العادات الإيجابية والتكرار المقيم الذي هو عادة رديئة ترجع بالكائن الى
الى الجمود أى موت كل حركة وجدانية جذيرة بالنفس البشرية وورقيها ونجاحها
وللعادة تأثير على الحساسية والعقل والإرادة

(١) فالعادة تضيف غالباً جانب الأفعال من الحسن في التي تمحو

الآلام القاسية بمرور الأيام وتخفف الأشجان والهموم المتلفة وتقلل من

أهمية المناظر الجميلة والملاهي الطريفة فالإنسان يعتاد الألم كما يعتاد اللذة فتصبح ولا تأثير لها فيه

(٤) والمادة تقوى الملوكات الفعالة لأن تأثيرها في حركة النفس الجسدية والفعلية والأردية يزيد بها نماء ، فالألعاب الرياضية والأعمال اليدوية تشد القوى الطبيعية واعتياد التأمل يقوى الذكاء واعتياد التمسك بالفضيلة يغرس العزم في الإرادة فينبت الرجل الخير

وللمادة مزايا ومساوى فإذا حسن تدير امرها كانت عوناً على ترقى الحياة في الصناعة والعلم والأخلاق وإذا ساء تديرها ضل صاحبها في الحياة الدنيا . وسعادة الإنسان وشقاؤه مرتبطة تمام الأرتباط بالمعادات الأدبية التي غرست في نفسه في أيامه الأول — والمادة السيئة لا تخرج من البدن حتى الممات لأنها كما قال ارسطو المادة طبيعة ثانية

ومداواة المعادات السيئة إلا يكون لا يتركها والمعمل بأصداها

(٣) الإرادة

الإرادة هي ملكة العمل بتأمل وحرية (اختيار)

والنشاط يظهر بدرجات مختلفة في انفعالات الحساسية وبمجهودات العقل ولكنه في الإرادة أتم ظهوراً وأعلى شأنًا

وكل صل من أعمال الإرادة فيه خمسة عناصر يميز بعضها عن بعض تمييزاً تاماً (١) الاختيار — لأن الإنسان إذا كان مسيراً أى لا يملك لنفسه إرادة واختياراً كان عمله مقضياً لا مقرر منه وأما إذا كان له السلطان التام على قواه وملكوته بلا تأثير خارجي أو داخلي كان سيد عمله (٢) الإدراك — أى معرفة حقيقة العمل الذي يريد والغرض منه

والطريق التي يسير عليها لتحقيقه (٣) التروى - أى البحث فى الأسباب الباعثة على هذا العمل سلباً وإيجاباً من حيث الواجب والشرف والميل والمصلحة والمهوى (٤) النية - أى النهوض للعمل أو القعود عنه (٥) التنفيذ - أى العمل الخارجى الذى يتلو النية عادة وليس التنفيذ من عناصر الارادة الأصلية لأنه يتعلق بظروف خارجية عن ارادتنا - وإنما الارادة الحقيقية تتم بالنية وهى متعلقة بنا وبها تقع مسئولية أعمالنا علينا ونلاحظ أحياناً أن عناصر الارادة المختلفة هذه تتم بسرعة تامة حتى لا ليخال للمرء أنها غير منفصلة - كما نشاهد ذلك فى اقتضاض الام بمجرد رؤية ولدها فى خطر

فاعتياد المرء مجاهدة شهواته وصفاء الذهن وقوة الخلق وحنو القلب لا تتركز به فى الظروف الحرجة الى التروى المعب أو التردد الفاضح مما تقدم يعلم ان للارادة صفات أربع (١) تأمل : لمعرفة حقيقة العمل المراد اثباته والفرض منه (٢) حرية : ليختار ما ينشأ من مقاصده على هواه (٣) نفاذ : لأن الارادة فى مقدورها أن تفعل كثيراً سلباً أو إيجاباً (٤) مسئولية : أى ان الارادة مسئولة عن عملها بقدر علمها بالعمل وحريتها فيه

وتختلف الارادة عن القوة المدركة والحساسية

أما اختلافها عن القوة المدركة فلأن موضوعها الخير، وأما القوة المدركة فموضوعها الحقيقة أى أن الأولى موجبة للخير والثانية موجبة لمعرفة الحقيقة والقوة المدركة تثبت صحة النظر فى الأمور، وأما الارادة

فتقرر ما يجب أن يفعل فيها . والقوة المدركة مصباح الإرادة يضيء لها
الحجة لأنها هيماء لا تبصر طريقها في حد ذاتها فتبين لها الأسباب لتسير
في طريقها المأمون . والرشد وهو أرق درجات العقل يقود الإرادة في
اختيارها ويعرفها القيم الأدبية لأعمالها

وأما اختلافها عن الحساسية . فهو أن أندفاع الحساسية مثل الغريزة
والرغبة والحب يذهب بأثر التروى والمشورة ، فالغريزة من القوى التي لا
أدراك لها ، أما الإرادة فتعرف نفسها لأن لها تأملاً واختياراً ، والرغبة
تولد فينا وعلى الرغم منا وتسير بلا ترو ولا اختياراً أما الإرادة فعلى النقيض
من ذلك حرة في أفعالها تماماً ومهمتها في الغالب مجاهدة الرغبة والوقوف
حائلاً بينها وبين مطالبها . نعم للرغبة تأثير عظيم في الإرادة ولكن لا ينتج
ذلك الخلط بين الرغبة والإرادة فالإنسان لا يتحمل مسئولية رغبته إلا إذا
أمست أفعالاً اختيارية بفعل الإرادة . والحب ميل وقوى وهو مثل الرغبة يؤلد
فيينا بعيداً عن إرادتنا والإرادة عزم يتم بعد تأمل . وقد تكره على إرادة
مالا تحب أو على حب ما لا تريد . ومن هنا تعرف أن الإرادة تختلف
عن القوة المدركة والحساسية

والإرادة مملكة كبرى لها سلطان بين على الملكات الأخرى للنفس
وعلى الجسم أيضاً .

تأثيرها في القوة المدركة -- الإرادة وأن لم تستطع أن تقود القوة
المدركة تماماً ففي مقدروها (كما قلنا) أن تفعل كثيراً لتسهيل المباحث
أصول الفلسفة (١٤)

العقلية كما في أحوال الألتفات والتجريد والذاكرة وتداعى المعاني وغير ذلك.

تأثيرها في الحساسية - الإرادة وأن لم تنوصل إلى محور الحس والمواطف والتخيلات والميول ولكن في ملكتها أن توقف المظاهرات أو تخفف من غلواتها أو تمنعها بأدحاض أسبابها وتقنيد مزاعمها (كماسيجي في جزء الأدب والأخلاق)

تأثيرها في الجسم - للإرادة تأثير في الجسم بالرياضة ومراعاة قانون الصحة والقناعة

(١) نظريات الفلاسفة في الإرادة

النظرية الأولى - وتسمى النظرية العقلية - يقولون إن في كل فعل ارادى عناصر أدراكية وعناصر شهوية لأن إرادة فعل شيء تستتبع أدراك الغاية منه. حيث الفرق بين الإرادة والفرصة أن في الأولى يعمل الإنسان أو هو يعلم بما يفعل والسبب الحاصل له والفرض المطلوب منه ومن جهة أخرى أن الإرادة فيها معنى طلب الوصول إلى غاية أو غرض ما. لأن من لا يطلب شيئاً لا يفعل شيئاً. كذلك يجب البحث في هل الإرادة أجنبية عن القوة المدركة والحساسية أم لا؟ يقول بعضهم أن الحكم على الشيء كاف لفعله. مدعين أن الفعل نتيجة مباشرة لمعنى حازمة الأفضلية على غيره من المعاني والأفكار. أو بالحرى هو مظهر وجودها أو الوجه العملي لها. قال سقراط: أن أدراك معنى الخير كاف لفعله أعنى أن السلوك ترجحان

المعرفة عنده وقال (سينوزا) أن المعاني ليست بأشياء لا حياة لها كصور صامتة على لوحة . بل هي ميول لا يلبث أمرها أنه يتحقق متى فاز على غيره وقال بعضهم عكس ذلك : أن المعنى عنصر مجرد محض ليس له فاعلية ولا تأثير ما . ولا قبل له على اصدار الفعل . ولذلك تعين أن يكون له قوة خاصة تصدر عنها الحركة وهي ما سماه مين دي بران (*Main de Biran*) « بالملكة الفعالة » غير أن في هذين الزعمين غلوًا ظاهرًا . أولاً أن بين المعنى والفعل لا يوجد ملكة خاصة ومن العبث محاولة ادعاء ذلك . نعم لا يفهم كيف أن التصور يوجد الفعل ولكننا نقول بذلك أذ تدل التجربة عليه . ثانياً ليس من الصواب القول بأن مكان الإرادة بين أدراك المعنى وتحقيقه . إذاً هل لنا أن نقول بأن المعنى هو العلة الوحيدة للفعل وشرط كاف لتحقيقه ؟ من قال ذلك فقد نسى أن دخول الإرادة لازم عند انتخاب معنى من بين جملة معان . هذا العمل الذي لا يمكن تحليل عناصره به يتغير الإنسان طريقاً دون طريق وعملاً دون عمل : فالعزم شيء جديد بلا شك . لأن أدراك المكنات المختلفة وتفضيل أحدها على الآخر شيء والعزم أى إخراجها الى حيز الفعل شيء آخر . ليست النية من قبيل القوة المدركة بل تأتي من الإرادة نفسها فصوره أنه المعنى ولو تقرر في نفس الإنسان بمصادفه عقبات دائماً تبقى لظهوره وحينئذ يظهر وجه الحاجة الى توسط الإرادة وتمضيدها له ولا تفارقه حتى يتم الغرض منه . وبالجملة فإن الإرادة بها عناصر أدراكية حقيقية تزيد في قوتها النظرية الثانية — وتسمى نظرية الحسين يرجع أصحاب هذا

المذهب الارادة إلى الشوق والرغبة . كل فعل أرادى يظهر فى جملة من العناصر الشهوية . أى أن مشاورة النفس تقع بين عدة رغبات فلم لا يقال أن كل رغبة هى فى الحقيقة ميل إلى الفعل ؛ وأن المشاورة هى جهاد بين هذه الرغبات حتى تفوز أحداها على سائرهما ؟ ففى تم العزم يتحقق الفعل . وبذلك لا تكون الارادة ألا فوزاً لرغبة على باقى الرغبات

النظرية الثالثة — النظرية الفسلوجية للارادة — قلنا فيما تقدم إن الأفعال الحيوية بدأت بالأفعال القسرية ثم منها إلى الأفعال الغريزية ثم إلى الأفعال الارادية كأن هذه الأفعال على ما يظهر ترتقى شيئاً فشيئاً متميزة عن بعضها لا بتركيبها فقط بل أيضاً بالعناصر الجديدة الداخلة عليها . لانه الفعل القسرى هو فقدان الشعور المحض . والغريزة فجر الإدراك . والأرادة وصول النشاط إلى درجات المعرفة الذاتية . والتفتح لقبول الحرية . ولكن العلم يميل إلى رد الاعلى إلى ما هو أخص منه . فقد رأينا كيف حاول رد الفعل الغريزى إلى الفعل القسرى فما ادرانا أن الارادة ليست ألا صورة راقية من الغريزة أعنى فعلاً قسرياً محضاً فى النهاية ؟ هذا الفعل القسرى عبارة عن رد فعل بسيط بلا واسطة لتنبيه واحد . ولكن إذا فرضنا وجود عدة تنبيهات فى آن واحد فإن رد الفعل يبطىء طبعاً ويكون غير محدود ولا متعين . وفعلاً تدخل هذه التنبيهات فى تنزاع وجهاد مع بعضها بعضاً فتجاذب الانسان بينها فى جهات مختلفة فيستمر التذبذب ولا يتم رد الفعل حتى تفوز إحدى هذه التنبيهات أو التشبهات على غيرها وهذه هى طريقة تكوين الارادة فتنازع تلك

التشنجات المتضادة والتردد الحاصل بسببها في الوجدان وهو ما يسمى « بمشاورة النفس » أو « حديث النفس » كما أن فوز التنبيه الأقوى وانتهاء التوازن بين هذه التنبيهات كلها هو المعبر عنه « بالنية »

وتنازع التنبيهات وفوز احدها على الآخر لا يختلف عن عدم عن مجموع التنبيهات المكونة لما يسمى « بالآنية » ولذلك قالوا أن لكل إنسان عزمًا في الأمور يخالف عزم الآخر . ولكل تصرفات ذات لون شخصي يغير ما لتصرفات الغير . من ذلك يعلم معنى الإرادة عند أي أنها ملكة حقيقية أو قوة فعالة أي علة . على أنها في الحقيقة لم تكن إلا « نتيجة » أو هي أثر باطنى لنزاع حصل بالمخ

العزم - تختلف الإرادة عند الناس اختلافا جوهريا . ومع أن الاختيار حاصل لدى كل إنسان فأنت ترى هذا لا إرادة له يسير طوع إرادة من حوله وذلك ضعيفا تتجاوزه آراء مشيريه والرأى عنده لآخر من يتكلم وآخر طائشا غير مقدر للمواقب لأنه عديم الجلد والنظر الصائب وآخر مترددا حيران يخيفه العمل . إذ ينقصه الثبات والشجاعة ، فقوة الإرادة ليست واحدة لدى الأفراد

مثل هؤلاء ليسوا « بآنية » ولكنهم أنيات متعددة

والعزم هو مجموع المواهب المكتسبة وقد صُبت على المواهب الفطرية .

فتجعل للإنسان من الوجهة انطوائية طابعا خاصا . ولكن لا عزم لا لدى كل إنسان قال (كنت) : الرجل ذو العزم يملك لنفسه ما يشاء ، مقرر وواضحة . تكون قاعدة لسلوكه ولا يتحول عنها

فشرائط العزم (اعتقاد ثابت وإرادة قوية) للعمل به فن ملك لإرادة قوية ونقصته المبادئ كانت أعماله متناقضة لا تناسب بينها وخلت تصرفاته من النظر المنطقي ووحدة الاتجاه ومن كان له اعتقاد خاص ومبادئ ثابتة ولكنه يُخفئها ولا يجسر على أبدائها فليس برجل عزم كذلك
أن حياة الرجل ذي العزم كمثل عمل من الأعمال الفنية كل جزء من أجزائه يرى لتأبئة ويربطها كلها معنى واحد
لا ينفع شرط من هذين الشرطين بغير الآخر. وحقاً أن العمل بالنسبة للرأى أو العقيدة مظهرها وحياتها^(١)

الحرية النفسية أو الاختيار

الحرية على أنواع: الحرية الطبيعية، والحرية المدنية، والحرية السياسية والحرية الداخلية أو النفسية، والحرية الطبيعية للإنسان هي حق اخراج مقاصد الأرادة إلى الوجود الحسى، وهذه القوة محدودة غير مطلقة، يحددها طبيعاً الضعف الأنسانى والقوانين، فالمرضى والعاجز والمسجون غير متمتعين بحريتهم الطبيعية. أما الصحيح فيأكل ويشرب ويمشى ويعمل ويستريح ويتعلم ويعلم ما شاء ضمن دائرة القوانين والحرية المدنية أو الاجتماعية هي حق تمتع الإنسان ببعض حقوق ضرورية للطبيعة البشرية مثل حق انتخاب الصناعة التى يريد أن يشتغل بها الإنسان وحق التعليم وحق التملك وحق النازل عما يملك بالبيع والمعاوضة والهبة
(١) العزم توطئن النفس على أحد الامرين . ويتقوى العزم شيئاً فشئاً حتى يصل الى درجة الجزم (شرح المواقف)

والوصية وغير ذلك وهذه القوة محدودة ومبينة في القوانين والنظامات الموضوعة
للمصلحة العامة — فليس للمجور عليه والقاصر أن يتنمها بها فهما ممنوعان
من الحرية المدنية

والحرية السياسية هي حق الاشتراك مع الحكومة في الأعمال
العمومية مثل حق الانتخاب ، وحق العضوية في المجالس العمومية، وحق
الاشتراك في المداولات العامة ، وحق المراقبة على تصرفات السلطة العمومية
وحق أبداء الرغبات ونحوها ، وهذه الحرية محدودة ومبينة في القوانين
الدستورية وتري فيها الأجنبي والقاصر محرومين من هذه الحقوق السياسية
والحرية الداخلية أو النفسية هي حق للإنسان في تحقيق مشيئته وهي
موضوع كتابنا هذا وتسمى هذه الحرية أيضاً بالحرية الادبية أو
الأخلاقية أو الاختيار كلما كانت مباحثها خاصة بالنظام الأخلاق

وكمال الحرية الأخلاقية ينحصر في الاختيار بين أفعال الخير المتعددة
فالحر هو الذي يفعل الواجب ولا يقصد إلا ما هو خليف بصفة النطق
التي ميزته عن غيره من الحيوان . وكلما كان الإنسان فاضلاً كان حراً؛ لأن
فعل الشر لا يتفق مع روح الحرية بل فيه اساءة الى الحرية نفسها .
والحرية الحقيقية ما كانت ضمن دائرة الشرف والخير وأن علم الأخلاق
يعلمنا كيف نعيش عيشة الخيرين بحسن استعمال قوة الاختيار في أنفسنا
والإنسان مالك أفعاله متى كان ذا رشد وعقل بشهادة الوجدان
والأحوال البشرية وما يترتب على سلب الاختيار من التناقض

شهادة الوجدان — من قرارات الوجدان نوقن أننا أحرار في

جميع أفعالنا - سواء قبل الفعل أو بعده أو في اثنايه ؛ وذلك لما لنا من حرية النظر في أسباب كل فعل نريد أن نأتيه ووزن المصلحة التي تعود علينا من فعله والامتناع عنه بميزان التعقل والتروي ولما لنا من الحرية التامة في اتمام الفعل والأنصراف عنه ؛ وكذلك اذا ما تم شعُرنا بأرتياح الضمير أو تبكيته إن أحسنّا أو أسأنا كل ذلك مقتضاه أن للإنسان حرية تامة قال الشهير بوسويه كل منا يصنى لصوت قلبه ويستشير نفسه ويشعر أنه حرّ الإرادة بقدر ما يشعر أنه أنسان عاقل . هـ

شهادة الأحوال البشرية - كل ما عليه الأمم على اختلاف بقاعها وصبغتها يُحدّث بأعتقادها الحرية النفسية ، لأن وضع القوانين والشرائع وأنشاء المحاكم وتقرير الثواب والعقاب ليس له معنى آخر غير الأعتقاد بحرية الإنسان وأختياره في جميع أفعاله .

كل قول بسلب الأختيار كان ولا يزال قولاً نظرياً لم يقم عليه دليل في أية شريعة من الشرائع

ولإذ قلنا أن الإنسان مجبور في أفعاله مسير في طريقه لما خلق الله العقل للإنسان ولاهداه النجدين فأما شاكرًا وأما كفورًا ولا كان هناك موجب لتنزيل الشرائع ولا موجب لتقرير الأنظمة العمرانية ولا معنى للخير والشر ولا للثواب والعقاب

تأثير ملكات النفس بعضها في بعض

عرفنا مما سبق أن ملكات النفس وأن كانت مختلفة إلا أنها غير منفصلة عن بعضها وسنبين الآن كيف يكون تأثير بعضها في بعض وامتزاجها أيضاً

اشترك الوجدان — انا لاندرك ظواهر الحساسية والقوة المدركة والأرادة حتى نعرفها ولا يمكننا معرفتها الا بفعل الوجدان كما تقدم اذا فالوجدان مشترك مع جميع الملكات المختلفة فهو ركن من اركانها
تأثير الحساسية — أولاً تأثيرها في القوة المدركة : لا شك أن ما يمرض لنا من مسرات وآلام يشغل من أفكارنا جانباً عظيماً لان أسهل ما يعي الإنسان ويحفظه ما يختص بشأنه. أما انفعالات الحس الشديدة المتوالية الدائمة فأنها تؤثر في القوة المدركة فتضعفها وتطغى منها القرينة وقد نيمت الذهن احياناً فيصبح صاحبه أبله ضعيف القوى العقلية

ثانياً — تأثيرها في الارادة — تدفع انفعالات الحس الارادة فتخرجها من مكنها وهو سر أتيان عظام الأمور متى وافقت ميول النفس وهواها عند أهل الارادة . فالرجل عديم الأحساس لا يقوى على التهوض بأعباء الشجاعة والفضيلة وأما الرجل ذو الشعور الذي يحس وآلم بسهولة فقد يذهب بعيداً بأمر الخير أو الشر على السواء

تأثير القوة المدركة — أولاً تأثيرها في الحساسية : لما كان مصدر الحس هم الإدراك والفكر كان لتقف العقل دخل كبير في تخفيف حالات

الحس يتفرج المموم والاستبشار وحسن التفاؤل وفسحة الأمل
ثانياً - تأثيرها في الإرادة - : للقوة المدركة غلبة على الإرادة لأنها
لا تبرز إلا بأسباب يهيأها العقل ويحصها قبلاً فلا يقع الاختيار والإرادة
على شئ حتى تعرفه حق المعرفة

تأثير الإرادة - أولاً تأثيرها في الحساسية - : للإرادة غلبة أيضاً
على الحس فتحوله عن مجراه وتضبط من حدثه فيمكنها أن تخفف من
حالات القلب كالجزع والضجر والغضب والكراهة والمحبة والأبتعاد عن
المنابر التي تؤثر في القلب وتزيد في الأنفعالات النفسية وقد تحكم في
المواقف والشهوات

وما شوهد ودلت عليه التجربة أن الإرادة متى أمكنها أن تقف
حائلاً بيننا وبين ما نحب وتكرهنا على فعل ما لا نحب أفضى ذلك إلى
تقويم المواقف وتهذيبها

ثانياً تأثيرها في القوة المدركة - تتميز الإرادة بالقوة المدركة في
حالة الانتباه كما قدمنا وفيها يسير الانتباه الفكر ويقوده - ولذلك كان
الإنسان مسؤولاً عن آرائه بقدر ما وجهه إليها الانتباه

أن ما يرد على فكر الإنسان عن طريق الحس الظاهر وتداعى المعاني
(كما قدمنا) إنما يرد على الفكر مشتتاً مختلطاً إذا لم تمهده الإرادة ؛ ولذلك
كان من وظيفة الإرادة تجميع هذه الأفكار للعمل على ما فيه الفائدة
والخير فهي دائماً في نزاع وجدال مستمر ما دامت الحياة البشرية
(قال مالبرنش) أن جميع ملكاتنا مرتبطة بعضها ببعض . وتأثيرها

في بعضها ظاهر للعيان حتى ان ما يزيد في قوة ملكة واحدة يزيد قوى
الملكات الأخرى وما يضعفها يضعف سائرهما

العلاقات بين الجسم والنفس

فيما تقدم درسنا الوجدان من حيث هو حقيقة قائمة بذاتها مستقلة
عن غيرها . وفي الواقع أن الوجدان مرتبط تمام الارتباط بتركيب الجسم
الانسائي . فالحياة الروحية والحياة الفلسفية يؤثر كل منهما في الآخر
بمعنى أن الجسم تتوقف حياته على النفس وكذلك النفس تتوقف حياتها
على الجسم . هذا ما يسمونه بمسألة علاقات الجسم بالنفس وهي مما يدخل
تحت الأبحاث التجريبية البحتة لذلك لا يبحث فيها عما إذا كان تحت
الحوادث العارضية لكل منهما جوهران أو جوهر واحد وأنه جوهر مادي
كما يقول الماديون أو جوهر روحي كما يقول الروحانيون . أو أن المادة والروح
ليسا من جوهرين متغايرين لكنهما وجهان لجوهر واحد لا يدرك في
ذاته كما يقول اصحاب مذهب وحدة الوجود . لأن كل ذلك من خصائص
علم ما بعد الطبيعة كما ستراه . وسنقتصر هنا على بيان أحوال تعلق النفس
بالجسم وأحوال تعلق الجسم بالنفس لنثبت بأجلى عبارة أنه إذا كان
أثر تركيب الجسم في الوجدان لا شك فيه فان للوجدان أثراً واضحاً في
الجسم لا تقل عن أثره فيه

أهمال تملو النفس بالجسم

الوجدان وتركيب الجسم - أن تلازم الحياة الروحية والحياة الفسلوجية يظهر بادية بدء من هذا الناموس العام القائل بأن الوجدان لا يكون له وجود الا حيث تتحقق بعض شرائط فسلوجية . وفي الواقع نرى من الوجدان صورة معقدة للحياة الجسمانية . فقد دلت التجارب على أنه متلبس بالتركيب الجسماني على كل حال . ونحن لسنا عقولا محضاً بل الإنسان « كل طبيعي » كما قال بوسويه نصفه جسماني ونصفه روحاني وكذلك يلاحظ بالمقارنة بين أفراد الحيوان من الإنسان الى احوط درجات الحيوانية ذات المجموع العصبي أن للوجدان وجوداً حقيقياً متفاوتاً درجاته يأخذ في الأضعفلال حتى يكاد يكون عدماً وبالجملة يقول العلم التجريبي أن لا حرج علينا أن نقول بأن الحياة الروحية لا توجد الا حيث يوجد المجموع العصبي

القوة المدركة والمخ - قلنا فيما سبق أن كل إحساس ينشأ من تنويع في المخ بحسب طبيعة العصب الواقع فيه التأثير الخارجي وقد توصل العلم الى تحديد المراكز العصبية الخاصة بكل نوع من أنواع الأحساس . والى رد قوى الذاكرة وتداعى المعاني الى أمور فسلوجية . والى حصر قوى الذهن المختلفة في اجزاء معينة من المخ . وشهدت علاقات غريبة في ذاتها بين نمو المخ وقوة الفكر . وأن كل اختلال في كيان المخ يؤدي حتماً الى اختلال العقل . وقد دلت التجارب الطبية ايضاً على أن المادة السنجابية

الموجودة على سطح المخ مصدر الأفكار، وأنها عند الحيوان أقل مما في
الإنسان على قدر ما بينهما من التفاوت

الحساسية والارادة وعلاقتهما بتركيب الجسم - هاتان القوتان
كالقوة المدركة لهما ارتباط أيضاً بحالة المجموع العصبي وسنبين فيما يأتي
تأثير المزاج في الأنفعالات والميول؛ ففوة تركيب الجسم وسلامته من
أسباب الشراح الصدر وارتياح النفس ومن الأسباب التي تهىء النفس
الى شهوات خاصته . وبالعكس كل ما يضعف الجسم يؤدي الى التهييج
العصبي وحدة المزاج والخلل العقلي والتطير واختناق الرحم عند النساء
(المستريا) ويحدث فساداً مختلف الدرجات في الأذواق والمواطف . وفي
المخ . راكم مخصوصة اذا أصابها الأذى أفضت الى شلل الحركات الارادية
والسكون والأندفاع من نتائج الاضطراب العصبي أيضاً . كل هذه الأمراض
دليل واضح على وجود علاقة مؤكدة بين الإرادة وحالة المجموع العصبي
تأثير السن - في سن الطفولة يكون المجموع العصبي عند الإنسان
حاداً متنبهاً جداً . والتأثيرات شديدة الفعل والمادات سهلة الانعطاب ،
لان الطفل في هذه السن لا يملك غير ملكة الحس

فالحس عنده يكاد يكون مادياً مظهره . الجسم وحركات الاعضاء
ووظائف الحياة الحيوانية . ومتى بلغ سن الرابعة الى الخامسة يبدأ في
التعقل والفهم على أول درجاته . ومن ذلك الحين يمكن التأثير فيه بفعل
من الافعال العقلية بلا توسط المشاعر مباشرة . إذ تظهر فيه المواطف
المختلفة كالحب والبغض ومعرفة الخير والشر

أما في سنن المراهقة فيكون المجموع المصبي قد بلغ أشده . وكذلك الفضلات . فترى فيه حدة الليل مع عدم الثبات عليه . وتحكم الإرادة مع سرعة القلب . وحقاً أن الشباب يطبع في الإنسان الكبرياء والتحكم فيعيش مملوءاً آمالاً وأطماعاً لا حد لها . ويحتقر الفنى ويقدم الشرف على المصلحة ويحكم عواطفه على عقله في غالب أقواله وأفعاله

وفي سن الكهولة تبطئ في الإنسان الحركات الحيوية . وتزول منه الثقة العمياء ويحل عليها التفظ والتعقل فإذا عرض أمر خصه فحسباً ذاتياً لتعرف الحقيقة موفقاً بين الشرف والمصلحة معاً

أما في سن الشيخوخة . فتهدأ الوظائف العضوية وتضعف الملكات العقلية وتضرب ويشد الحذر ويكون من أخص صفات الإنسان الخوف والاحتباس فلا يجزم بشئ مطلقاً وتؤثر التغيرات الناشئة من تقدم السن في حالته الجسدية والادبية بمقدار واحد

وبجانب تأثير السن يوجد تأثير النوع — تفوق المرأة الرجل في كل ماله مساس بالعواطف والحياة القلبية والتخيل ويتفوق هو عليها فيما يتعلق بالقوة المدركة وحياة الفكر والعقل — والمرأة تقنع مع الارتياح بالشرح والتفصيل والمحسوس . والرجل ذهنه منطقي يسبح بسهولة في المنويات وعند المرأة تعمل الإرادة . ولكن في الباطن على الأخص وفي المرأة هدو وحنان . وعند الرجل تحول الإرادة غالباً الى الخارج وتكون عدوانية . قليلة الأناة

تأثير المزاج في العزم — قسم أبقرط الحكيم اليوناني الأمزجة الى

أربعة وهى المزاج الدموى والمصبى والصفراوى والبنفاوى . ولكل منها تصرفات أخلاقية خاصة به . فالدموى سهل الانفعال وأن كانت تلك الانفعالات غالبها ظاهرية تزول بعد . نراه دائماً مفرح الصدر . مستبشراً فرحاً . لا يعرف التطير . سريع الوعد قليل الوفاء . وذو المزاج المصبى نراه كالحزين أو كمن فى ضيق . يخرج عن حد الاعتدال بأقل الأسباب سيء الظن متطير يفعل بسرعة ثم نراه ينتقل من انفعال لآخر يخالفه بالمرّة . وذو المزاج الصفراوى يكون فى إرادته قوة وحاسة أكثر من أصحاب المزاجين السابقين . وترى شهواته موجهة الى اغراض محدودة . شديد الحقد . سريع الغضب . وقد يذهب ببغضه بعيداً حتى الضرب واللكم

أما ذو المزاج البنفاوى فيكون كثير التروى حليماً ذا ثبات وقد يتجاوز حلمه طبيعة الحلم المألوف فيشتبه أمره بما يسمونه بالحمول وعدم الأكرات ومما قيل فى قيمة هذا التقسيم فانه دلالة واضحة على وجود علاقة بين طبيعة تركيب الجسم والتصرفات الأخلاقية .

تأثير نظام المعيشة — قلة الغذاء أو الجوع يشلّ قوة الذّاكرة وقد يذهب بها . والجوع الشديد يورث ضعف العقل ويميت الإرادة . ويدفع الانسان الى الغلظة والشدّة . وأرضاء الشهوات الجسدية يضاعف الشهوات المضرة . وتقتل الفكر وتخدّم العزيمة . وكذا الإفراط فى تناول بعض الجواهر محلّ الحياة الروحية مثل المسكرات والافيون والمرفين وغيرها هذه

كلها يضطرب معها نظام التخييل وطبيعة المواطف وتؤثر بالوراثة في
النسل والذرية

تأثير الصحة والمرض — صحة الجسم تؤدي الى حسن نظام جميع
القوى والملكات للحياة الروحية أما الامراض فتتسبب عنها كل اضطراب
في هذه الحياة وأنتك لتجد لسكل مرض أثراً ظاهراً في تصرفات الإنسان
الاخلاقية فتلاً أمراض المدة تورث ضيق الخلق وقلة الكلام وامراض
الكبد تورث الحدة والحقد . والامراض العصبية تورث ضعف العقل
والهذيان والجنون وهكذا

« فالنفس كما قال (لاينز) — مرآة الجسم » وبالحرى تكون مرآة
العالم بأسره . غير ان ذلك لا يكون صحيحاً على إطلاقه لانه يوجد بين
الحياة الروحية والحياة الجسمية بعض فروق لا تتناسب مع ما ذكرناه آنفاً :
مثلاً نرى بعضاً من ذوى العزائم القوية على حين ترى اجسامهم ضئيلة
منهوكه . أو من ذوى القرائح الذكية مع أن في تركيب اجسامهم نقصاً
أو تشويهاً أو يكون المخ أصغر حجماً من حجمه المعروف وقد يكون
أكبر حجماً وصاحبه أبله ناقص العقل وهكذا ولكن كل ذلك شواذ

أما القاعدة فهي ان القوى الجسمية بلا شك هي المينة الطبيعية
للقوى الروحية كما ان القوى الروحية لها تأثير محقق في القوى الجسمية .
مما يدل عل أن الوجدان هو مصدر الحياة

الحوال تغلق الجسم بالنفس

تأثير الانفعالات - للنفس تأثير عظيم في الجسم يظهر عند الانفعالات النفسية سواء أكانت مؤلمة أو مسارة. يتضح ذلك من مشاهدة الحركات الاعتيادية للحزن أو السرور كالبكاء وإشارات الجزع والندم والضحك وإشارات الفرح والارتياح وغير ذلك فقد يموت أو يجن مرة من شدة الحزن أو الفرح على حد سواء أو يقع في مرض من الأمراض بسببها. أو يفقد شهية الأكل أو الشراب وتضطرب أعضائه المهضم عنده ما يضطرب القلب فيملو وجهه احمرار أو اصفرار

تأثير الأفكار - للأمور العقلية أيضاً تأثير في الجسم شبيه بتأثير الانفعالات فقد قيل بحق أن كل صورة أو كل معنى قوة في ذاته. وفي الواقع ان مثل هذه العناصر لم تكن بالأشياء المقيمة بل هي ميول تتطلب تحقيق وجودها الخاص وفكرة أى عمل هي توجه يدفع الإنسان الى هذا العمل أو بالحري هو البدء في العمل ذاته - فمثلاً فكرة الخروج للتريض في الخلوات هي بناء على ذلك اتمام فعل الرياضة في المنع نفسه لأن الخلوات المصيبة تنفذ فعلاً بنص حركات معينة عند حدوث الفكرة، وهذه الكيفية تتم عملية غريزة التقليد. فان مجرد ادراك الفعل والميل الى اتمامه أو محاكاته شيء واحد. أى ان الحركات الخفية تتم قبل الحركات الخارجية وبالتطبيق لها. وفكرة التثاؤب تجلب التثاؤب. وفكرة الخوف تسبب دواراً يؤدي الى الوقوع من مرتفع أو في هاوية. وفكرة تناول سهل أسول الفلسفة (١٦)

قد تفعل مفعول المسهل ذاته . والاعتقاد في دواء أو مهارة طبيب قد تكون سبباً في شفاء المريض أو تخفيف آلامه . والفكرة في الحلواء تسيل اللعاب كما أن المادة الحريفة تهيج الشعور وهكذا . ومن ذلك تأثير الأفكار في التنويم المغناطيسى فإن الوهم ينم الشخص ويجعله تحت سلطان النوم كما سيجي

وللارادة تأثير أيما في ذلك بمنع بعض الحركات أو تحقيق بعض الأفكار . وكذلك للعادة تأثير ظاهر في تركيب الجسم فتترك فيه أثراً وقتياً أو مستديماً . لأن الميول الباطنية للوجدان تتم عليها الحالات الوقتية أو الحالات المستديمة وهي الملائع . كما يعرف المنافق أو الكاذب من عينيه وكما تدل سحنة الرجل على صناعته فإنه من السهل معرفة رجال الجندية والموسيقى أو رجال المهار وغيرهم

تأثير الشغل العقلى — لاشك ان عمل الذهن يزيد في ارتفاع درجة حرارة الرأس ويتعب المخ والاجهاد العقلى يضنى الجسم ويؤثر في الحياة الفسلوجية فيولد الانيميا (فقر الدم) والحميات . وكثيراً ما يؤدي الى الجنون

في احوال مخصوصة للنفس والجسم

ان الارتباط المتين بين الجسم والنفس يفسر لنا بعض احوال مخصوصة غير عادية ذات حركة آلية نفسية مثل النوم والأحلام واليقظة النومية والخرف والبله والجنون

النوم — هو نوم دورى يمرى بعض الوظائف الحيوية والنفسية

(كالتحرك والحواس والادراك) وهذه الظاهرة الغريبة توقف أو تضمف
الارادة والحرية فتجعل الانسان لا يدري ما يفعل ولا يتميز بين الخير والشر
وما يجب وما لا يجب

والنوم من ضرورات الحياة العضوية بما يمتري حركة المجموع العصبي
من الكلال والذهن أو الجسم من التعب بفعل التغذية وتأثير البرد والحر
أو صوت راتب أى على نسق واحد مستمر واقتراب الليل وغير ذلك -
ومما يطرد الكرى أو يؤخره عن وقته البحث والمطالعة والسنامرة واللعب
والمناظر المهمة أى كل ما من شأنه أن يوقف الادراك ويبيع الحساسة
وتختلف الأحوال النفسية والفسلوجية للنوم باختلاف درجة الخلود
ان كان خفيفاً أو شديداً

الأحلام - الحلم هو تداعى المعانى أو الصور الخاصة بحالة النوم -
هذه المعانى أو الصور الغريبة المتباينة الشاردة المشتتة تنوهمها وقائع
صحيحة وتحالها حقائق وهى خيالات

والأحلام ليست الا صدى ما يشغلنا فى اليقظة ويؤثر فى احوالنا
النفسية كالخزن والآمال والخوف والأمراض والتعب ووضع الجسم أثناء
النوم - واذا استمرت الأحلام طول مدة النوم كان ذلك دليلاً على فقدان
الراحة التامة للنفس والجسم .

اليقظة النومية والتنويم المغناطيسى - اليقظة النومية هى نوم غير
تام تبقى فيه حركة النفس حافظة لحالتها الطبيعية بل قد تزيد تلك الحركة
عن اعتيادها لذلك يمشى النائم اليقظان كما يمشى فى اليقظة التامة وتعمل

حواسه تماماً وتصدر عنه الافكار ومزجة ترتيباً منطقياً. وقد يتوصل الى محادثة الغير بشرط أن يكون موضوع الحديث نفس الوسواس التي تشغله عادة واليقظة النومية هي حلم عملي — أى حلم يشخصه التائم بحركات وأقوال لا يعرفها ولا يذكرها عند اليقظة

وهذا النوم الغريب يحصل بالتأثيرات المغناطيسية الحادثة من نظرة حادة من الشخص المنوم أو بمجرد ارادته — وقد يحصل التنويم بوضع شئ لامع كالمراة قرب العينين وإطالة النظر فيه

وللتنويم المغناطيسى أخطار لأن أثره واقع على المجموع المعصب تأثيراً جافياً فيحدث فيه أحياناً اضطراباً لا تشفى. وكل تجارب التنويم تضر بالجسم المنوم وقد تحدث الوفاة عند الاشخاص الذين لديهم استعداد للزيف الخفى أو ضعف في القلب — ويبقى المنوم تحت تأثير المنوم فيأتمر بأمره وينتهى بنواحيه حتى في اليقظة فينفذ ما يأمره به في نومه بعد يقظته وقد شوهد أن أناساً من هؤلاء ارتكبوا جرائم بعد بضعة أشهر بغير أسباب ظاهرة أما الخرف فهو مرض في العقل يحمل صاحبه يرى أشياء ويسمع أصواتاً وفي الحقيقة لا شئ ولا صوت وأسبابه اضطراب مجنى قد ينتهي الى الجنون اذا زادت درجته وكذلك الجنون هو اضطراب جزئى أو كلى في القوى النفسية فتكون قوة التخيل غير منظمة أو ليس لها ضابط من العقل والارادة وينشأ من عدم نظام الجسم أو النفس على أثر الافراط في المسكرات وسوء السلوك والفرع الفجائى وشدة الغضب والحزن الشديد . أو أى تأثير يصيب المخ بأذى أو يحدث فيه التهاباً

والبله هو ضعف الملتكات العقلية وينشأ من نقص في الميخ
فهذه الاحوال غير العادية كلها واضحة على ما سبق بيانه وهي شدة
الارتباط بين الجسم والنفس
واذا صبح القول بأن الانسان عند شهواته فالانسان أيضاً عهد أعضائه
لانها تسترقه حسب نقصها أو كمالها

﴿ الشبه بين الحيوان والانسان ﴾

للحيوان أعضاء حساسة كما عند الانسان ووجود هذه الاعضاء
يستلزم وجود ملكتات كالحساسية المادية مثلاً بدليل ما يديه من الحركات
والاصوات وظهور بعض المواطف الشبيهة بالمواطف الانسانية عند بعض
الحيوانات كمحببتها لصغارها والدفاع عنها والغضب والحقد والفرح
والسرور بحسب ما يظهر لها من حسن المعاملة أو سوءها
والحيوان أيضاً أنواع من الادراك ولكنه أخط مما عند
الانسان بكثير:

- (١) كالادراك الظاهري فانه يرى ويسمع ويشم ويذوق ، وكالادراك
الباطني فانه يعرف ما يقع عليه ويتأثر به
- (٢) وكذلك الأمور المادية فانه يعرف الأماكن والأشخاص والأشياء
- (٣) التخيل المنتج كبقاء الصور المادية التي يراها في مخيلته وتذكرها
عند الحاجة بطريقة اشتراك الخواطر فمثلاً يمكن منع الكلب أن يس
شيكاً من الماء كولات يجعله يذكر ما يلحق به من الضرب اذا هو خالف

وينسب الحيوان بحركة ارادية لأنه يتصل بغيره من الحيوانات الأخرى ويسمى للبحث عن قوته وينقل كل الحركات التي مصدرها الغريزة والمادة عنده - وذلك مما يطل القول بأن الحيوان ليست له ارادة بالرة وان هو الا آلة يمش ويتحرك كما تتحرك الآلات للميكانيكية وهو مذهب الشهير (ديكارت)

الفرو بين الحيوان والانسان

ليس للحيوان قوة الادراك الحقيقي كما عند الانسان ولا الملكات التي تنطق بها - خلق وليس يعرف للماني المجردة ولا العامة ولا يدرك معنى الحقيقة ولا الجمال ولا الخير - مجرداً عن قوة الحكم والقياس لأنه ليس في مقدوره التأمل والتفكر وألاً لشاهدنا في الحيوان قوة الاختراع والرقى الاجتماعى ، على أن كل أنواع الحيوان على ما هي عليه من عهد خلقتها الى اليوم كما قال الشهير (يوسويه)

نفس الحيوان - يقول الفلاسفة ان الحيوان مهما كان ناقص التركيب فان له نفساً وهذه النفس بسيطة لا تتجزأ ذات معرفة وعواطف ولكنها مجردة من صفى الروحانية والخلود

أما روحانية النفس بنقواصها التأمل والعقل والحرية الأدبية (الاختيار) ولما كان الحيوان لا يعقل ولا يتأمل ولا يميز بين الحق والباطل ولا بين العدل والظلم فهو لذلك لا يستل عما يفعل لأنه يسير بغير ارادة عاقلة -

كانت نفسه روحاً منعطاً أى لا توجد بنير الجسم فهي (نفس حسية)^(١)
أما جلود النفس فيتعلق بما تهيات له بأصل خلقها وسمو ملكاتها وورغاتها
وليس في الحيوان ولا في ملكاته وما تعبوا اليه نفسه ما يتحقق معه معنى
الخلود كما في الانسان

﴿ الآنية والنيرية ﴾

(le moi et le non-moi)

قد تسمى النفس في علم الفلسفة بالآنية أحياناً لأنه بالرغم من تغير
الجسم المستمر تبقى الآنية نفسها واحدة لا تتبدل . أما الآنية على المصطلح
الخاص فهي ما يعبر به عن وحدة الشخص البشرى : فالآنية هي اتحاد
النفس والجسم اتحاداً جوهرياً يكون ما يعرف بالكان الانساني أو
الكان البشرى

كيف عرفت الآنية ؟ متى راجع الانسان نفسه بالتأمل والفكر
فأول ما يدرك سلسلة من الحالات المختلفة الطابع مثل :فعالات وخواطر
وأفكار تتعاقب وتتكزز بلا انقطاع فهذا الجريان المتباين وهذا الاطراد
الحى هو أول مدركات الوجدان أى أول ما يدرك مباشرة . ومع ذلك
فإن من بين هذه الظواهر كلها -نشر بحقيقة دائمة -نشر بوجود مركز
تنبث منه جميع هذه الظواهر على اختلافها وهو ثابت دائم وسط هذا
الجريان المتقلب وهو ما نسميه « بآيتنا » .

(١) تميزها عن النفس الناطقة وهي النفس البهيمية

وقى الواقع ان تعلقاتنا الباطنية التي نضفيها الى انيتنا ونعدها من جلالاتها وتطورها الخاص تتميز عنها ولا تختلط بها لشعورنا بأن لها وجوداً حقيقياً وحقيقة ثابتة . ففى قلب - أحسن - فليست أنا ذلك الحبس . بل ان شخصى يبق مع زواله كما بقى مع زوال الحالات السابقة وكما سيبقى مع زوال الحالات المستقبلية

وبلحظة فالأنية تمثل لنا عينا تفيض منها جميع الطواهر الباطنية ولكنها ليست تلك الطواهر بل هى شىء آخر يتميز عنها
صفات الأنية - مما تقدم تعلم أن الأنية تظهر لنا أنها ذات صفات متباينة فى وحدة وكثرة : وحدة لأنه لا يمكن قسمتها على الإطلاق كما تقسم الأشياء الخارجية مثل الحجر والخشب والحديد وغيرها
وكثرة لاشتغالها على قوى مختلفة ووظائف متنوعة وخصوصاً اختلاف طبائع الحالات المكونة لحركتها وحياتها

تظهر لنا أن لها ذاتية واحدة وأنها متنوعة دائماً أما كون ذاتها واحدة فلا نرى إلا نعمل الأمع أنية واحدة هى بينها فى الحال والماضى والمستقبل
لذلك يمكننا أن نتذكر ماضى ولو كانت غيرها لاستعالت تلك الذكرى
وأما كونها متنوعة دائماً فلا نراها ليست بشىء مبدوم الحياة بل هى كائنات حية يفتح مع الوقت كما تفتح أكام الزهر وتلون بأزهى الألوان
وتسمى الطواهر النفسية تتجدد وتتنوع بلا وقف ولا انقطاع . ولا تجد لأنية متجانسة فى زمنين مختلفين . ولذلك قالوا ان الوجداني اذا وقف غيره انتهى وجوده

وتظهر الأنية لنا أنها وقتية ودائمة : أما كونها وقتية فلأن كل حالة أو ظاهرة من ظواهرها سرعان ما تظهر ثم تختفي ويعقبها حالات أخرى وقتية كذلك . من ذلك قالوا ان الأنية في صيرورة دائمة . وأما كونها دائمة فلأنها تبقى حقيقة دائمة وأبداً حتى وسط هذه الصيرورة الدائمة فهي لا تموت بزوال كل حالة ثم تحيا بظهور الحالة التالية لأنها ليست وجودات متتابعة وقتية . بل هي وجود دائم وفي هذا المعنى قالوا ان الأنية جوهر . أى حقيقة ثابتة مع توالى حالاتها وتغيرها كما علمت . وهو سر التناقض الذى نشاهده أيضاً

وللفلاسفة عدة نظريات في حقيقة الأنية أهمها اثنتان النظرية الأولى يقول أصحابها ان الأنية حقيقة منفصلة تمام الانفصال عن الظواهر ولها صفات مغالفة لصفات الظواهر نفسها . والأنية وحدة والظواهر كثرة . والأنية واحدة في ذاتها والظواهر مختلفة بعضها عن بعض والأنية دائمة والظواهر وقتية

ولذلك كان الاختبار الباطنى مصدراً لطائفة من المعانى ذات الشأن التى عجزت عن بيانها المشاعر مثل معنى الجوهر ومعنى الملة ومعنى الغاية فالاختبار الظاهرى لا يوصلنا إلا الى ظواهر وقتية لأنه لا يواجهنا إلا بصفات محضة دون أن نعرفنا ان كان هناك وراء هذه الصفات حقيقة أم لا أما الاختبار الباطنى فقد عرفنا أن الأنية ذات وجود دائم توصلنا به الى معرفة التغيرات ومصدر هذه التغيرات الحقيقى

وكذلك معنى العلة فانه لا يمكن الوصول اليه من طريق الحواس لأنها لا توصلنا إلا الى الظواهر دون معرفة القوة الكافية لتوليد هذه الظواهر ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما اذا رجعنا الى الاختبار الباطنى مثلاً اذا أردنا شيئاً فانتا نعمل مجهوداً يناسبه وعلى أثر هذا المجهود تحدث حركة في جسمنا نشعر بأن أردنا أو بمجهودنا هو علة الحركة . وفوق ذلك فان الأنية حركة بذاتها ومنها مباشرة يكون شعورنا بالعلة

وكذلك معنى الغاية فانتا لم نعرفه من طريق الحواس لأنها لا توصلنا إلا الى معرفة أشياء وظواهر تحسب كما تقدم القول ؛ على أننا ما نفعل أمراً ولا تحرك حركة إلا لنصيب بها غرضاً ما ، وذلك الغرض هو الغاية ، أما فعلنا فهو الوسيلة إلا أن هذه النظرية أثارت اعتراضات عديدة — منها أننا لم نقف تماماً على حقيقة هذا الجوهر المدعى بأنه منفصل تماماً عن الظواهر . ومنها أننا متى أردنا ادراكه فانتا ندرك ظاهرة مضافة لغيرها من الظواهر الأخرى . ومنها أن الأنية ليست إلا جوهرراً مجرداً أى ليست له صفة فردية خاصة . ومنها أن الادعاء بوجود جوهر مخالف تماماً للحالات والظواهر لا يكفي لأن يكون صلة بينها ولا يفسر لنا معنى وحدة الحياة الروحية في الإنسان

النظرية الثانية — ينكر أصحابها وجود جوهر الأنية الموهوم ولا يمترون إلا بالظواهر ويقولون ان الأنية هي مجموع حوادث أو ظواهر وينكرون القول بوحدة الأنية وذاتيتها واستقرارها باعتبار أنها أمور وهمية باطلة لا دليل عليها . ويقولون أننا لو أعرنا مثل هذه الصفات

فإنما نجد من الحوادث صفتها المشتركة وندعى أن هذه الصفة شىء مخالف للحوادث نفسها

ويستند أصحاب هذا المذهب على نظرية « تعدد الشخصية أو تعدد الوجدانات » المعروفة فى (البتولوجيا) (علم علل الأمراض وأعراضها) . فإن المصاب بالمرض المعصى إذا حضره الدور انقلب شخصاً آخر تسمع منه أقوالاً ويروى لك أخباراً أو قصصاً قد لا يميها متى فارقه الدور المعصى هذه الأحوال دليلهم على أن الأنية هى نتيجة العمل الميكانيكى للحس وهى تتغير حتماً بتغير الحس نفسه

ويرد على أهل هذا المذهب (أولاً) ان رأيهم هذا لا يوصل الى وحدة الحياة الروحية (ثانياً) لا دليل مطلقاً يؤدي الى تصور أن الأنية مكونة من ذوات روحية مرصوفة لا ارتباط بينها (ثالثاً) من المستحيل أن تكون الأنية سلسلة احساسات أو حالة مركبة منها لأن كل سلسلة لا بد لها من رابط يربط اجزاءها المختلفة . وكل تركيب لا بد له من قوة موحدة

وأما الحالات المعصية المقول عنها فى علم البتولوجيا فهى فضلاً عن كونها نظريات غير نهائية أى لم تثبت أنها قاطعة فإنها ضرب من الملل النفسية التى تمنع الأنية من أن تتكون بنظام حقيقة الأنية :

أما حقيقة الأنية فهى ليست جوهرًا ولا هى مجرد مجموع ظواهر نفسية بل الأنية هى قبل كل شىء « خاصية تأليف » (Activité de

(synthèse هذه الخاصة تنسلط على التفسيرات الباطنية المختلفة وتردها الى الوحدة اى الى حياة واحدة

والحياة المادية لا ترغب في الدرك الاسفل ولا يتيسر لها الصعود الى الملأ الأعلى . بل تتراوح بين هذين الحدين القصيين . فهي كما قال مين دى بيران (Maine de Biran) جهاد مستمر لتحقيق وحفظ الوحدة في هذه الكثرة (تعدد الحالات الباطنية) فكلما كانت هذه الوحدة قوية كانت قوة التأليف متينة . وكانت القوى المعنوية منظمة وكانت الأنية مكونة تكويناً حقيقياً . فقد يوجد أناس ليست لهم انية محدودة بل لديهم عدة منها قترام تحت تأثير طائفة من الميول المتباينة المتضاربة تتسلط كل منها عليهم بالدور والناوبة . ويوجد آخرون تكون القوة المؤلفة فيهم ضعيفة بسبب خصاصة النفس (La misère psychologique) فترى الظواهر النفسية المختلفة لا ضابط لها تراكم كلها بغير نظام حول الحس الشخصى الواحد فتبقى هائلة مشتتة في معزل عن الأنية ومهددة بالانحلال

وفي الواقع ان للأنية درجات ومن الخطأ البين الاعتقاد بانها واحدة عند الأشخاص المختلفين بل تختلف فيهم باختلاف تركيب الحياة النفسية وقوة التماسك في بنيتها . ولذلك قالوا ان الأنية الحقيقية أى المكونة تكويناً تاماً خيال أكثر منها حقيقة

فالرجل ذو العزم « أنية » حيث تكون الحياة فيه شعرية ومثالاً عجيبياً في التعقل واصالة الرأي

وعلى كل حال فالأنيّة شيء على خطر التكوين لا شيء مكون .
ولكل انسان ان يعمل في تكوينها بالثبات والجهاد المستمر . فانه بقدر
امتلاكنا لناسية قوانا الباطنية ننتظم ونسير نحو الغاية التي قصدناها .
وبقدر ما نستعمل عقولنا في رفعة غايتنا نحو كرم النفس والتزاهة نكون
أنفسنا بأنفسنا ونخلق لها انية حقيقية

الغيرية — حالات الوجدان تشهد بوجود اختلاف جوهرى بين
ادراك الأنية وادراك الغيرية فاننا اذا رجعنا الى ادراك حالاتنا الخاصة
بواسطة الحاسة الباطنية مثل اللذة والألم فاننا ندركها على أنها دون أن
نسندھا الى أسباب خارجية . ولكن اذا رجعنا الى ادراك الأشكال
والأحجام والحركات وغيرها من الموجودات الخارجية فاننا لا نظنها أبداً
من حالاتنا الخاصة بل نعتبرها اشياء خارجية عنا . مثلاً اذا أصاب أصبعك
وخز إبرة تدرك في الحال وبالبدهة ان الطرف الحاد من الخارج وهو
الإبرة والألم منك وهكذا في جميع أحوال الادراك الظاهرى خصوصاً
اللمس والمقاومة فاننا ندرك الأنية والغيرية معاً بفعل واحد غير قابل
للتنجزة يشمل الاثنين معاً على أن كلا منهما يبقى منفصلاً عن الآخر
وخاصاً بذاته



الجزء الثاني

علم الجمال

الجمال والفنون

علم الجمال — ان رغبة الانسان في الوصول الى حقائق الأمور لا تقف عند حدود العلم مهما كانت قوته فهو من هذه الناحية لا تروى له غلة . ولا يكفي لما تنزع اليه نفسه . بل نرى الانسان يشمر بانفعال خاص عند ما يقع بصره على صورة من صور الجمال في عالم الطبيعة على أن اللذة التي نشعر بها من مشاهدة المناظر الطبيعية لذّة غير كاملة إذ لم تستكمل تلك الأشياء كل الصفات التي تصبو الأذهان اليها ؛ لذلك خلق الانسان لنفسه عالماً متميّزاً ذا منظر محسوس مؤثر أكثر وضوحاً وبياناً يبهج النفس بهجة تنشها وتزيد من نشاطها وقوتها تلك هي الغاية التي ترمى اليها الفنون ، وكان من ذلك أن وجد علم جديد ، علم الجمال والفنون ، ولما كان علم المنطق يبين لنا طرق التدليل للوصول الى الحقيقة وعلم الأدب ماهية الخير وشروط تحقيقه كان علم الجمال كذلك مبيّناً للقواعد الضرورية لابرار الجليل فالمنطق للقوة المدركة ، وعلم الأدب للإرادة ، وعلم الجمال للحساسية

الجمال وطبيعته - الشيء الجميل يختلف عن الشيء المقبول - لأن رؤية الجميل تكون دائماً مصحوبة بلذة مادية ومعنوية يمتاز بها الجمال - وأما الشيء المقبول فقد لا يكون جميلاً ، لأن مناسبة طعم الشيء أو رائحته لا تكفي لتحقيق شروط الجمال فيه - وليس للخيال حواش غير السمع والبصر . وقد عرف بعضهم الجمال بأنه المظهر التام للنظام أو هو كما قال أرسطو ما جمع بين الفخامة والنظام . أو هو التفرد عند اختلاف المتشابهات أو هو ما بلغ حد الإعجاب والإطراب

وعلى العموم فالجمال من المعاني الأولية التي لا يمكن تعريفها .
الجمال والمنفعة - الشيء الجميل يختلف أيضاً عن الشيء النافع - لأنه يوجد عشرات أو مئات من الأشياء النافعة ليس بينها جميل ، وكذلك توجد أشياء توافرت فيها شرائط الجمال وليست بنافعة مثل تمثال أو لوحة رسم . وحقيقة يعجبنا في الجميل حسن الائتلاف والتناسب بين أجزائه المختلفة فهو آية من آيات النظام

وللنظام روائع كما لا يخفى لا حد لهايتها - والشيء الجميل ملحوظ فيه الشكل والظواهر الخارجية في حد ذاتها بصرف النظر عن كونه نافعاً أو مقبولاً أولاً نافعاً ولا مقبولاً باعتبار مرافق الحياة . لا يبحث فيه عند مادته ولا عن مشموله - ولذلك كان الشيء النافع مادياً دواماً -

أما الجميل فقد يكون خيالياً - يعيش الانسان بغير رؤية الجمال ولكنه يعيش محروماً من زينة الحياة وفي الواقع أن الشيء الجميل من الكماليات غالباً

الجمال والحقيقة — الجمال غير الحقيقة — لأن الجمال قد يكون
خيالاً محضاً والحقيقة كذلك ليست جمالاً . والحقيقة غير محسوسة وأما
الجمال فهو أشكال وصور محسوسة

وتختلف وجهة الحقيقة والجمال في تعارضان . فان الحقيقة قد تهمل
الفرديات ولا تشتغل إلا بالكليات . على أنه بالمعكس قد يصل الفنى
بالحدس الى صفة من الصفات الفردية تبحث فينا كل الجمال
فاذا نظرنا بناء هندسياً أيقنا فانه يؤثر فينا تأثير الجمال أيضاً لا
لأنه مبني على أصول هندسية وحقائق علمية بل أعجبنا منه هندمته وأثر
فينا تناسب مبانيه ونظام أشكاله وقوة التخيل التي أخرجت تلك الصور
من القوة الى الفعل

الجمال والخير — خلط فلاسفة اليونان بين الأمرين وجعلوهما واحداً
ولاشك أنهما متقاربان فحسب لأن الخير لا يكون دائماً جميلاً فدفع
الضرائب لحكومة البلاد للقيام بالشؤون العامة خير ، والاحسان خير ؛
ولكن هل يقال انها من ضرور الجمال ؟ وكذلك ليس كل شيء جميل
فعلاً من أفعال الخير فكثيراً ما نشاهد صورا تمثل أشخاصاً أو حوادث
تاريخية فتؤثر فينا تأثير الجمال وقد كانوا من أسوأ الأشخاص وأشأم
الحوادث في التاريخ

وبين الجمال والخير فوارق أخرى فان الخير يحتم علينا لأنه واجب
من واجبات الانسانية والجمال لا يكون إلا محلاً للأطراب والأهجاب

والخير يأتي عادة على أثر شعور الحنو أو التألم أما تأثير الجمال فهو شعور انتعاش وسلام

وليس هناك ما يمنع أن يبرز الخير وعليه مسحة الجمال ، ولا يقصد بذلك المبالغة في الاحسان أو اخراج العطاء عن حد المألوف ولكن يلبس فعل الخير حلل الجمال اذا خرج على أشكال محسوسة عند تصويره بأقلام الكتّاب والمصورين . في هذه الأقلام تسلية المحزونين وعزاء المنكوبين وبهجة النفوس وزينة الحياة

نظريّة الجمال — النظرية الأولى — يقول أصحابها أن الجمال يتعلق بوجودان الانسان أكثر مما يكون في الشيء من الصفات والخصائص وأساس هذه النظرية أن الأشياء لا تظهر لنا بمظهر الجمال إلا اذا تأثرنا عند مراها بلذة على وجه خاص فجماها هو تلك اللذة التي تعرض لنا وفي هذه النظرية أثر من الحقيقة فإنها توضح لنا شرطاً لازماً لظهور عاطفة الجمال — وهو رؤية الشيء مع خلو البال . يفسر ذلك حالة المتأملين في عالم المخلوقات ترى كثيراً منهم عمر بأبصارهم الأشياء وهم يمدون عنها لا يلتفت نظرهم دقة صنعها ولا مكانها من الابداع بينما نرى نفرأ قليلاً عمر بهم حادث بسيط من ظواهر الكون أو يقع بصرم على كائن من الكائنات فيؤثر فيهم تأثيره الخيالي وتنكشف لهم سرائره وتجلبى فتندفق الحكمة من افهامهم ما شاءت قدرة خالقه سبحانه — ووصف أصحاب هذه النظرية أمثال هؤلاء بصفاء الخلق والاستعداد الخاص فتؤثر فيهم بهجة الألوان والألحان وبدائع الأشكال وظواهرها فيثيرون في تأملاتهم كأنهم في ذهول . أصول الفلسفة (١٨)

دائم أو سبات عميق تلك طبائع أهل الفنون الجميلة
لا شك ان لدرجة صفاء البال وبمد الأذهان عن مشاغل الحياة
ومتاعها أو قربها أثراً عظيماً في قوة الشعور الخيالي عند بعضهم وضعفه
أو فقدانه عند الآخرين

ولكل صانع من أهل الفنون في عمله غاية يرى إليها وحلم يشغله
لأن الصانع لا يشتغل لهواً ولعباً بل يريد أن يخرج من قريحته ووجدانه
مثلاً جديداً يمثل فكرة أو شعوراً أو خيالاً في عالم الوجود تكون قيمته
عظيمة لدى الجمهور إذ يتاجي به الضمائر البشرية فتشعر بتزيد صدها كلما
وقعت عليه الأبصار

النظرية الثانية - اتفق علماء الفلسفة على أن التأثير الجمالي لا يظهر
أثره إلا إذا كانت ملكات الانسان تعمل بتفريغ واتقطاع لا يشغلها
مصلحة عملية أخرى. وزادوا على ذلك ضرورة وجود صفات مخصوصة في
الشيء توحى الى النفس صفات الجمال

وما هذه الصفات ؟ قال بعضهم ان الجمال يكون بنسبة القالب
المفرغة فيه الأشياء والفرص المفهوم منه . وقال غيره ان الشيء يكون جميلاً
كلما كان موضوعاً بنظام دقيق لفكرة مخصوصة . وقال آخر ان الشعور
ينبث من مجرد ادراك الفكرة . كل ذلك يدل على أن الجمال هو الالهام
الحاصل في فهم المقصود بتأثير الحس . ولكل قول في تعريف الجمال
يطول ذكره

الجمال اتصاف النهن الانساني على المادة والقبح انتهزاه أمامها . ماذا

يتخالف الضمائر عند رؤية الجمال ؟ نشاهد روحاً تمكنت من قواها ولم نجد طائفاً في سبيلها قهضت بالمادة وهي صماء عديمة الحركة تخبرتها وجاست خلالها وشكلتها بشكل مفهوم ظاهر للعيان : قال نابوليون بوناپرت عن المصور الشهير ريجو (وهو الذى صوّر أعيان المصريين أيام الاحتلال الفرنسى) انه يخلق من كل رسم فكرة جديدة حتى اننى كثيراً ما كنت أتهيج برؤية صورهِ الجميلة

المجهول - الجمال مبناه على التناسب بين الأصل والشعور الانسانى ، أما الجلال فعلى المكس من ذلك . الشعور به تطيقه الطبيعة البشرية - وقد قسم بعضهم الجلال الى نوعين : جلال العظيم كالحاصل من رؤية المحيط وانساعه أو الصحراء وامتدادها . وجلال القوة كالحاصل من رؤية أسد عند غضبه أو بركان فى ثورانه - أمام تلك المناظر تهزم قواُنا وتضل ملكاتنا

يحصل من رؤية الجليل العجب أو الاحترام أو الإعجاب أو الحماسة أو الدهش - كل عمل جميل وجميل يرفع النفس الى ما لا نهاية له ، وهو الحد المشترك الذى تنزع اليه النفس من طريق الجمال والحقيقة والخير - أما القبيح فهو تغلب الفوضى على النظام وفقدان التناسب والائتلاف عناصر الجمال - (١) الفكرة فى الجمال توحى الينا أولاً العظيم كالاتداد أو العلو أو العزم أو الشرف سواء فى ذلك الأشياء الطبيعية أو أعمال الانسان ؛ ولكن العظيم لا يكفى بمفرده لتوفر شروط الجمال بل لا بد من النظام فى تشييد ذلك العظيم كالوحدة والكثرة والتناسب والائتلاف والملائمة

(٢) لا يتولد فينا شعور الجمال إلا إذا برز على شكل محسوس مؤثر
في الحواس تأثيراً يوقف الالتفات ويدعو إلى الإعجاب
أنواع الجمال — للجمال أربعة أنواع — الجمال الطبيعي والأدبي
والخيالي والمطلق .

الجمال الطبيعي هو (١) جمال الكائنات الغير الحية كمظمة الأنهار
وجلال البحار والجبال والسماء

(٢) وجمال الكائنات الحية — كجمال بعض النباتات والأزهار
والحيوانات وتلاؤل الذكاء والفطنة في وجوه أصحاب القرايح . وسما
الاخلاص في وجوه الأطفال وأمارات الفضيلة على وجوه الصادقين وأهل
التقوى والصلاح

والجمال الأدبي هو ما يتناول الأفعال البشرية — كتسلط الإرادة
على الشهوات والميول وتضحية المصلحة الخاصة في سبيل المصلحة العامة ،
والاخلاص لغير غاية أو مصلحة ذاتية

والجمال الخيالي — هو قوة من قوى العقل والتخيل توصل إلى الاختراع
والتأليف بمساعدة الإدراك الظاهري والقوة الحافظة وهو ما يسمى
بجمال الصناعة

أما الجمال المطلق — فهو الجمال الأقدس المنفرد في جماله التام الدائم
الذي وجد بذاته ولم يوجد له أحد

﴿ الذوق والفريجة والمبقرية ﴾

الذوق ملكة مختلطة تتكوّن من الحس والتخيل والعقل ألا أن
للعقل المقام الأول فيها - واستكمال الذوق كاستكمال باقي الملكات
بالتأمل والمران على النقد ودراسة النماذج العالية والاتصال الدائم بأهل
الذوق الحقيقي

والفريجة هي استعداد جاء خلقه أو مكتسباً بالتعليم فتظهر به صور
الجمال في الشعر والخطابة والفنون

والمبقرية - هي موهبة من الله (والله يؤتي فضله من يشاء) صفاتها
إلهام وتقي متى حل في نفس جادت بالاختراع والأبداع وتقليد الجمال الجلال

﴿ الفنون ﴾

يوجد صنع الطبيعة في الوجود ناقصاً أو مشوهاً ولذا يكون التأثير
الجمالي منه ناقصاً أيضاً ومن هنا جاءت فكرة الاشتغال بالفنون ؛ فالفنون
وجدت لتكامل ما عجزت عنه الطبيعة . فهي لتخرج الجمال ولا غاية لها
غير ترضية النفس بما تنوق اليه وتزرع وهو الشعور بالجمال

والفنون هي مظهر الجمال وآياته مفرغة على أشكال محسوسة

قالوا «الفن للفن» بمعنى أن الفن علم مستقل بذاته لا يتعلق بشيء

وليس الفرض منه تعليم أو تهذيب وكذا لا يستمد روحه من الحقيقة ولا
من الخير كل ما يطلب الظفر به : إعجاب الجمهور

وليس الغرض من ذلك أن يطرح الفنى^١ الحقيقة والخير الى جانبه لأنه ان فعل لم يرض الملكات البشرية المختلفة وأثار عليه اعتراضات المعترضين وتقد الناقدين من أهل العقول والوجدان ؛ فالحقيقة والخير هما من الحدود التى ان تجاوزها الفن لم يحصل على الجمال وهو طلبته التى ينشدها .
فالفنى لا غنى له عن الاعتماد على النظام الطبيعى للجمال والحقيقة والخير

فكل صنع جميل حقيقة من الحقائق وله قيمة عند الجمهور حيث تجسدت فيه حقيقة خالدة ، وكذلك كل صنع جميل خيرٌ لبنى الانسان حيث يرفع النفس الى مستوى درجتها اللائقة بها ولو لحظة واحدة من المستحيل أن يكون فى رؤية الجمال سقوط للنفس فالجمال لا يكون أبداً مفسداً ؛ انما يجب عليها التجرد من الملاذ المادية والشهوات الضارة ان هى أرادت أن تحسن بمكانها من الرفعة والكمال ولذلك قيل أن الترية الخيالية جزء من الترية الأدبية

مذاهب الفنون فى الفنون - (١) مذهب الحقيقة - عرّف أصحابه الفن فقالوا هو تقليد الطبيعة أعنى انهم يقولون بأن لا غرض للفن الا نقل الحقائق كما تهدى اليه الحواس . فرد عليهم آخرون بأن المخلوقات توجد فى عالم الوجود وبها من النقص وعدم الكمال ما هو معروف فنقل صورتها يؤدى الى وجود تلك الصور كذلك أعنى خالية من عناصر الجمال اذاً لا فائدة من الفنون

(٢) مذهب الخيال - عرّف أهله الفن بأنه تمثيل الخيال أعنى أن

الفن يحول عن الواقع ويحمل من الطبيعة خيالاً يمثل كل شيء على ما تشتهي النفس فرد عليهم آخرون بأن الفنون تصبح ولا قيمة لها مادامت بعيدة من الحقيقة

والرأى الذى عليه الممول هو أن فى كل صنع فنى أمرين : الفكرة والشكل أى الخيال والحقيقة — ففى تمثال موسى عليه السلام الذى صنعه (ميكاليج) ترى الفكرة منه هى ما وهبه الله تعالى لهذا الذى من القوة والسلطان ، والشكل هو القامة والاعتدال والملايح التى تؤثر فى النفس بهيتها وجلالها تخرج من ذلك على أن أصول الفن هى الخيال والحقيقة والتلفهما أعنى بروز الفكرة بمسمة بشكل محسوس وتشكيل الحقيقة بما يهذى اليه الخيال . هو المثل الأعلى لها

قال الشهير باكون ان الفن هو مساعدة الانسان للطبيعة فى العمل لأن الأشياء تسير فى عالم الطبيعة تحت نواميس لا مناص للخلاص منها اذا تركت وشأنها ، والفنى عند ما يتأملها بصفاء روحه وامتزاج عواطفه وتنكشف له حجب الغيب عن مكنون أسرارها يضحك من تلك النواميس التى أناخت على المادة فشوهت من خلقها فيسرع اليها ويزيح عنها ما أنقض ظهرها ويفك من قيودها وأغلالها حتى تتمثل خياله على حقيقة خلقها وما يجب أن تكون عليه لولا ضعفها حيال تلك النواميس وجبروتها أى مثال كمالها الأعلى

أقسام الفنون — يسمون الفنون الجميلة الى عمارة ونحت وتصوير

وموسيقى وشعر

فالمهارة تعرب عن جمال المادة في الجمادات فتولد شعور العظم والتناهي
والنحت والتصوير يعربان عن الجمال بتقليد النبات والحيوان فيتولد
الشعور النفساني وتظهر حالات النفس المختلفة وصنوف الوجدان والحقائق
بحسب قدرة الصانع ونفوذ روحه ودوامة الإلهام الذي اختص به وتفرد
بين أصحاب الفنون الجميلة.

والموسيقى - وهي صوت الجمال - تعرب عن العواطف والميول
وإذا ساعدها الكلام نظماً أو نثراً أعربت عن الأفكار البشرية كذلك
والشعر - وهو لغة الجمال - يعرب عن العواطف والأفكار بالكلام
المقفى الموزون وهو أبلغ طرق النجاة ومخاطبة النفوس وأكثرها رقة
وأوسمها مجالاً وأعظمها إحكاماً وأوفاهها بياناً
إذاً تكون الفنون على نوعين فنون البصر وهي المهارة والنحت
والتصوير وفنون السمع وهي الموسيقى والشعر

(تم علم الجمال ويليهِ علم المنطق)

مصطلحات علوم الفلسفة

التي وردت في كتاب أصول الفلسفة

A

Abslu - Absolute

المطلق

أى الموجود المطلق المستقل الذى لا يتعلق وجوده على شرط ما - هذا ان كان صفة - أما اذا كان اسماً فهو الكائن فى ذاته وبذاته وهو غير المشروط عند هميتون (Inconditionné)

Abnégation

انكار الذات

أى تضحية النفس فى ضد حب الذات . وقد وضع أصحاب الفلسفة الواقعية كلمة Altruisme بمعنى الايثار وهو أعلى درجات انكار الذات والاخلاص

Aboulie

فقدان الإرادة

مرض عقلى يؤثر على قوة العمل عند الانسان

Abstraction

التجريد

عمل من أعمال الذهن حيث يبحث فى الشئ من إحدى خواصه التى فى الحقيقة لا يمكن أن توجد منفصلة أو منفردة - وهو صورة من صور التحليل واذ كان التجريد تحليلاً فليس كل تحليل تجريداً

Abstrait

مجرد - معنوى

ما كان ضد المحسوس Concret - وهو خاص وعام فالبياض معنى مجرد عام . أما يابض هذا الحائظ فهو معنى مجرد خاص

أصول الفلسفة (١٩)

Académie

أكاديمية

من أكاديموس اسم صاحب الحديقة التي كان أفلاطون يعلم فيها تلاميذه
ومضى قيل فلاسفة الأكاديمية كانوا أصحاب أفلاطون وهم الاشراقيون عند فلاسفة
المشرق (والاشراق بمعنى الفيض) أو فلاسفة اللىسية (Lycée) كانوا أصحاب
أرسطو وهم المشاؤون عند المشارقة

Acatalepsie

معرفة ظنية

وهي عند المتشككين جميع المعارف البشرية لقصور العقل الانساني عندهم عن
الوصول الى الحقائق

Accident

المرض

هو ما قام بغيره . وهو غير الصفة حيث لا يستنتج من طبيعة الجوهر . وغير
الظاهرة لأنه قد يزول وغير الخاصة حيث الخواص عند أصحاب (ديكرت)
بعضها خواص أصلية كالفكر بالنسبة للنفس - والامتداد بالنسبة للأجسام
أما قولهم بالمرض فهو مقابل قولهم بالذات (par soi)
والمرض إحدى الكليات الخمس (les cinq universaux)

Acroamatique

التعاليم السرية

وهي التعاليم التي كانت تلقى لخواص التلاميذ خوفاً من تأثيرها السيئ على
العامة ويقابلها التعاليم الجهرية exotérique

Acte

الفعل

وهو ما قابل القوة (puissance) مثل بالفعل actuel يقابل بالقوة potentiel
التمثال موجود بالقوة في كتلة الرخام قبل نحتها فإذا نحت كان موجوداً بالفعل

Acte pur

فعل محض

وهو من صفات الله تعالى

Action

العمل — الحدوث

عمل الوظيفة وعمل الملكة وعمل الإرادة الفعالة كلها أعمال أو أفعال actions وكلها نتيجة حركتنا ونشاطنا notre activité ومنه (مبدأ العمل الأقل) principe de la moindre action وخلاصته أن كل شيء في الوجود يتم في الطبيعة بأقرب الطرق وبأقل جهد أى أن الطبيعة تحصل في عملها عند تكوين الموجودات على أعظم النتائج بأدنى المجهودات

Activité de l'âme

حركة النفس

أو نشاط النفس هو قدرتها على خلق أفعالها

Adaptation

التوفيق الملاءمة

ملاءمة الأجسام المضوية وغيرها للوسط التي تعيش فيه . وقد تحول رويداً رويداً الى أن تصير نوعاً آخر

Analogie

التمثيل

وهو القياس بالتنظير والمثابة . بمجرد تماثل أو . مشابة بين الأشياء . ولا يقتضى ذلك اتحاد في الذاتية أو اتحاد تام في الصفات

Association des idées — اشتراك الخواطر

هو ملكة من ملكات العقل متى ذكرت معنى جاءك معنى آخر لاشتراك بينهما أو اتحاد في موضعهما

| | |
|--|---------------------|
| Antécédent | المقدم |
| المقدم هو الحد الأول من كل نسبة منطقية أو جدلية والحد الثاني هو التالى conséquent | |
| Atavisme | الوراثة المنقطعة |
| هى انتقال صفات أو استمداد الكائنات الحية الى أعيانها ولو خلت منها الأصلا ب مباشرة فعى وراثة تُخطى بفس الطبقات وتظهر فىا بعدها | |
| Atome | الجوهر الفرد |
| هو العنصر الأولى . الذى لا يتغير فى تكوينه وشكله وحجمه ولا يتجزأ . تتركب منه الأجسام على مذهب القدماء | |
| Ame humaine-human soul | النفس الناطقة |
| هى نفس الانسان | |
| Ame sensitive | النفس الحساسة |
| هى نفس الحيوان عند أصحاب ديكار ت | |
| Activité motrice | الحركة الفعالة |
| وهى التى تكون سبباً لوجود غيرها | |
| Actif et passif | فعلى وانفعالى |
| الأول ما قام بالفعل والثانى ما وقع عليه الفعل | |
| A priori | (١) أولى |
| A posteriori | (٢) كسبى أو اكتسابى |
| الأول ما كان سابقاً على كل تجربة . والثانى ما جاء بعدها . فالأول معناه | |

التصور المبني على مبادئ العقل . والثاني تصور الشيء بعد التجربة بالترقى من
المعلولات الى العلل ومن الأشياء الى قوانينها

Antimonie

تناقض

هو اختلاف بين قانونين أو اثباتين إيجاباً وسلباً وعند (كنت) تناقض Kant
العقل مع نفسه كلما حاول الوصول الى المطلق

Antropologie

علم طبائع البشر

Antithèse

تقيض الدعوى

كقولك ليس للعالم أول في الزمان ولا حد في المكان وقولك لا شيء مركب
من أجزاء بسيطة . وليس في العالم بسيط - وذلك بعد دعوى (thèse) قول فيها
للعالم أول زماناً ومكاناً وقولك كل جوهر يتركب من أجزاء بسيطة . ولا يوجد في
العالم إلا الشيء البسيط أو المركب من البسيط

Apathie

جمود

فقدان الشهوات . وعند (كنت) الجمود الأدبي وقصمان المزيمه وعدم المبالاة
بالأسباب التي تسير بحياتنا

Aperception

ادراك بروية

وهو نوعان ادراك تجريبي وادراك محض وهو أرقى من الادراك البسيط
(perception)

Aphorisme

جوامع الكلم

وهو كل قول قل لفظه وكثير معناه

Appétition

نزوع - شوق

عند لايبنتز Leibniz هو ميل المونادات monades للتحويل من ادراك الى
آخر طبقاً للتأمر من الداخل لتفهما

Appétit

قوة الشوق

هو النزوع عند القدماء . وعند فلاسفة اسكوتلندة الميل الطبيعي الخاص
بالأجسام

appréhension

التصور

هو أول عمل للتفكر - تصور الشيء عند المناطقة أول أعمال الذهن وهي التصور
والحكم والقياس والترتيب

Arbitre (libre)

الاختيار

أو الحرية الأدبية - وهو أول عمل الإرادة مختارة بغير مؤثر خارجي ما

Altération

استعالة

تغير في الصفات دون الجوهر نفسه وفي التعريفات : الاستعالة حركة في الكيف
كتسخين الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية

Alternative

التنافي

التنافي بين قضيتين معناه متى كانت أحدهما صحيحة تكون الأخرى باطلة .
والتنافي غير التناقض Contradiction فان التناقض معناه أن النقيضتين المتناقضتين
لا يمكن أن يكونا صادقتين معاً مثل زيد انسان وزيد ليس بانسان
والتنافي معناه أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن يكونا فاسدتين معاً
كالوجود والعدم

Atheisme

الألحاد

Attribut et sujet

المحمول والموضوع

كل قضية بتركيب من موضوع ومحمول ونسبة بينها فالأول هو المحكوم عليه .
والثاني هو المحكوم به (prédicat) والثالثة هي التعلق والارتباط بين الطرفين

حركة آلية (Automatique (mouvement)

هى كل حركة لتكرر دائماً على وثيرة واحدة . بمؤثر داخلى لاخارجى

الإيحاء الذاتى (Auto - suggestion)

الهام نفسانى بالازادة أو بنزير الازادة . مثلاً يحصل عند بعضهم أن ينام بعزم الاستيقاظ فى ساعة معينة فيتم له ذلك فعلاً . أو يخطر بباله شخصاً فيراه بعد قليل راجع (suggestion)

الاثبات — الإيحاء (Affirmation)

ويقابلها النفى والسلب ويختلفان عن التأكيد (assertion) الذى يقابله الشك

الموافقة (Assentiment)

هو عمل من أعمال الذهن كموافقة رأيك لرأى الغير وهى غير القبول

Consentiment الذى هو من ناحية الإرادة

المماثلة والمغايرة (Assimilation et Différenciation)

مثل أفلاطون (Archétypes)

راجع كلمة (Exemplaires)

بديهيات ومسلّمات (Axiomes et postulats)

B

الصوت الراتب (Bruit monotone)

وهو الصوت على حالة واحدة وكذلك الصوت الرتيب (المختصص)

الحنو الأدبى (Bonté morale)

صفة للانسان يلقي بنفسه فى المخاطر لاهتزاز غيره من حريق أو غرق أو نحوه

Bonheur idéal

أقصى أمانى السعادة

· Biologie

علم الحياة - علم ظواهر الحياة

C

Capacité

خاصية

يميز بعض الفلاسفة الخواص عن الملكات الأصلية فيقولون أن الخاصية ملكة
افضالية . ومجرد قابلية . فالاحساس مثلاً خاصية لقبول التأثيرات الواقعة على الجسم .
ولكن متى عاونها الانتباه تحولت الى ادراك أى ملكة حقيقية للعلم والمعرفة

Catégories , prédicaments

المقولات

مقولات أرسطوى :

substance

الجوهر

Quantité

الكم

Qualité

الكيف

Relation

الاضافة

Action

الفعل

Passion

الانفعال

Lieu

الأين

Temps

المتى

Situation

الوضع

Avoir

الملك

Catégoremes

الكليات الخمس

وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام

القضايا الخلية أو الحكمة (Catégoriques (propositions)
وهي القضايا المنطقية ذات الحدود البسيطة ويقابلها القضايا الشرطية
(Disjonctives (hypothétiques) والقضايا المنفصلة

الأنيسة الحكمة مثال ما تقدم (Catégorique (syllogismes)

Categorical imperative } الأمر بلا شرط
Catégorique (impératif) }

الأمر بلا شرط عند (كَنت) (Kant) خاص بالقانون الأدبي قانون الضمير
فإن لأوامره وتواحيه نوعان مشروط (hypothétique) وبلا شرط

Causalité العلية

وهي فعل العلة بصفتها علة أى الرابطة الحقيقية التي تربط العلة بالماحول ومنها
مبدأ العلية (principe de la . . .) وقانونه كل شيء بدأ يوجد أو وجد فعلاً
له علة وأنواع العلة كثيرة أهمها

Cause matérielle العلة المادية

وهي ما يوجد الشيء بالقوة

Cause efficiente العلة الفاعلية

ما يوجد الشيء بسببه

Cause finale العلة الغائية

ما يوجد الشيء لأجله

Cause formelle العلة الصورية

ما يوجد الشيء بالفعل

أصول الفلسفة (٢٠)

Cause partielle

الملة الناقصة

ما كانت غير ذلك

Cercle vicieux

دائرة فاسدة

مغالطة أو تقرير باطل . وهي بناء القضايا على قضايا أخرى محتاجة لاثبات كقولك
الآفيون منوم لأن فيه خاصية التنويم

Certitude

اليقين - الثبوت

وهو قبول الذهن لما علم قبولاً ثابتاً لا يتحول . وقيضه الشك لا الجهل كما قال
بعضهم لأن عدم العلم لا يفيد شكاً ولا يقيناً

Certitude objective

(١) الثبوت الخارجي

Certitude subjective

(٢) الثبوت الذهني

عند (كنت) الثبوت الذهني اعتقاد تام ناشئ من مطابقة الذهن لنفسه .
والثبوت الخارجي اعتقاد ناشئ من مطابقة الفكر لحقيقة الأشياء في الخارج الأول
كشهادة الوجدان والثاني كاليقين العلمي
واليقين الخارجي هو البداهة

واليقين كذلك اما حدسي أو كسبي أو منطقي (مبنى على النظر القياسي) أو
تجريبي (مبنى على ملاحظة الأمور)

Cognition

الإيقان

وهو أخص من المعرفة ويقول (كنت) ان للحيوان حدساً وليس له إيقان
لأنه غير مفكر

وفي تعريفات الجرجاني : الإيقان هو العلم بحقيقة الشيء بعد النظر والاستدلال

الصدق والشمول Compréhension et extension

الإدراكات Conceptions

هي المقولات الذهنية أى ما يدرك بالعقل (Conçus par la raison.)

ويقابلها المحسوسات ما تدرك بالحواس (Perçus par les sens.)

تصوّر Concept

المذهب المنوى Conceptualisme

يقول أصحاب هذا المذهب أن الماعى العامة أو الكلّيات وإن كانت أسماء عامة دالة على صفات لا توجد إلا فى أفرادها غير أن لها من جهة أخرى وجود حقيقى لأنها تصورت فى الذهن

يريدون التوفيق بين المذهب الوجودى (Réalisme) والمذهب الفعلى

نتيجة اتفاقية Conclusion

نتيجة لزومية Conséquence

(١) المعرفة المطلقة Connaissance absolue

(٢) المعرفة الإضافية Connaissance relative

الأولى ما تعلقت بمقتضى الموجودات . والثانية معرفة خليط بين حقائق الأمور وطبيعة الوجدان والذهن البشرى

Connaissance objective

(١) المعرفة الخارجية أو المعرفة الموضوعية

(٢) المعرفة العائلية Connaissance subjective

فالأولى هي التي تمثل لنا الأشياء كما هي في ذاتها والثانية هي التي تمثل لنا الأشياء بحسب قوانين الفكر فقط .

| | |
|---|---------------------------|
| Connaissance intuitive | المعرفة الحدسية |
| (conn. à priori) المعرفة الأولية (conn. à priori) | |
| Connaissance discursive | المعرفة الكسبية |
| ما جاءت بهد كسب ونظر | |
| Connotatif | مقومات الشيء — مشخصاته |
| Conscience psychologique | الوجدان — الحس المشترك |
| هو عرفان مصدره النفس وحالاتها | |
| Conscience morale | السريرة — الضمير |
| هو العقل عند تمييزه الخير من الشر | |
| Conscience sensitive | الشعور بالحس |
| Conscience intellectuelle ou de soi | الشعور بالذات |
| Conscience (faite) | وجدانيات |
| كائنات وجدانية (انسان وحيوان) (êtres) | |
| Inconscience | جمود الوجدان |
| Contiguité dans le temps | الاقتران الزماني |
| Contiguité dans l'espace | الاقتران المكاني |
| Contraposition | المعكس السلبى (منطق) |
| Conversion négative | |

| | |
|---|-------------------------------|
| Contingent | الممكن — الجائز |
| ما جاز عليه الوجود والمعدم ويقابله الواجب (le nécessaire) والمتع (l'impossible) | |
| Contradiction | التناقض |
| هو اختلاف التضيئين إيجاباً وسلباً وهو غير العكس — (Conversion) | |
| Copule | الرابطة الملاقة (في المنطق) |
| Corps | الجسم (المادة والصورة معاً) |
| Corrélation | التلازم |
| Cosmogonie | تولد الكون |
| مذاهب الأقدمين في أصل العالم — منهم من قال أصل العالم الماء وبعضهم النار | |
| Cosmologie | علم الكون |
| علم البحث في العالم ونظام العالم | |
| Cosmopolite | شعوبي |
| انسان يقول بآخاة جميع الشعوب | |
| Contingence du monde | حدوث العالم — تغيره |
| Concevable | مدرك |
| وهو أعم من الذهني (intelligible) لأنه يشمل الذهني والحسوس | |
| Chaos | السديم |
| Combinaison | اتحاد |
| تداخل المواد بعضها وتوليد مادة أخرى منها تغيرها | |

| | |
|-------------|--|
| Composition | خلط |
| | مزج المواد ببعضها دون اتحادها |
| Criticisme | مذهب النقد |
| | وهو فلسفة (كنت) Kant وأصحابه |
| Critérium | التشخيص |
| | وهو الوصف المميز، وفي تعريفات الجرجاني: صفة تمنع وقوع الشبهة بين موصوفيهما |

D

| | |
|-------------------------------|---|
| Déduction | الاستنباط |
| | استخراج قضية من قضية أعم منها والشكل المنطقي للاستنباط هو القياس |
| | وعكس الاستنباط الاستقراء (induction) الذي يكون من الخاص الى العام |
| Définition | التعريف - القول الشارح |
| Démérite | السيئة |
| | كل ما فيه نقصان القيمة الأدبية الذي هو نتيجة لازمة لخالفه القانون الأدبي. |
| | ويقابلها الحسنة - الفضل (mérite) |
| Déisme - théisme | مذهب الأيمان |
| Désintégration et intégration | التقصان والزيادة |
| | تطور الكائنات بانحادها وتباينها عند (سبنسر) |
| Déterminisme | مذهب القدرية |
| | وهو مذهب تقيد الاختيار |

| | |
|---|---------------------------------|
| Devenir | الصيرورة — التكوين |
| وهي الرق والتطور. لاجود في الوجود بل كل شيء يتطور. والصيرورة حد وسط بين المدم والوجود | |
| Dialectique | القياس الخطابي — الدليل الخطابي |
| Diallèle | قياس فاسد |
| وهو ما كان مبنيًا على الدور والتسلسل | |
| Différence | الفصل |
| وهو المميز فنوع من الجنس. فالعقل يميز للانسان عن الحيوان والاحساس يميز الحيوان من النبات ومنه الفصل المقوم différence spécifique | |
| Différenciation | المغايرة |
| والمغايرة عند (اسنسر) مرور الكائنات من التجانس الى التباين وهو قانون الرقى عنده | |
| Dilemme | القياس المركب |
| Dogmatisme | مذهب اليقين |
| وعندهم أن الحواس والعقل يكفيا في معرفة حقائق الأشياء ويعارضه مذهب الشك (Septicisme) | |
| Démocratie | الديموقراطية |
| هي حالة اجتماعية يكون فيها السلطة مستمدة من الأمة | |
| Dépendance logique | التلازم العقلي |
| كالتلازم بين المطول والمقل | |

| | |
|--|-------------------------------|
| Dynamique social | النموذج الاجتماعي |
| حركة الأمياب المختلفة في نشوء الجماعات والرقى الاجتماعي عند (أغست كوت) | |
| Dynamisme | مذهب القوة الكامنة |
| يقول (لايبنز) ان في الكائنات أصل داخل أى قوة فاعلية هى المحرك لنها. | |
| | فهو ينكر جهود المادة بطبيعتها |
| Demiurge | الصانع الأعظم |
| وهى من الألفاظ التى وضعها أفلاطون | |
| Durée | المدة |
| المدة هى تعاقب الظواهر (phénomènes) لأن الأبدية يفتنى عنها التعاقب | |
| والتغير فعلى قول الجدلين - حاضر أبدي (un éternel présent) | |
| والزمن هو مجموع المدد باعتبارها مجردة | |
| Dualisme | مذهب الاثنائية |

E

| | |
|---|---------------------|
| Eclectisme | مذهب المتخمين |
| وهم الذين يأخذون من كل مذهب أصدقه | |
| Effet | المأول - لازم العلة |
| Emanation | الصدور |
| خروج الكائنات من الجوهر الكلى على مذهب وحدة الوجود | |
| Empirisme | المذهب التجريبي |
| فلسفة تقول بالاعتماد على التجارب لا بمجرد العقل وزعيمها باكون Bacon | |

Entéléchie premier

كمال أول

عرف ارسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي حتى بالقوة
لأن لكل كائن عنده كمالا(perfection) يتجه نحوه ويشوق الى الوصول اليه

Entendement - understanding

الادراك العقلي

عند (كُنْتُ) يختلف عن العقل (raison) بأنه ملكة الفهم والادراك أما
العقل فهو جملة المبادئ التي يسير عليها الادراك في نظره وأحكامه

Echelle des créatures

مراتب المخلوقات

Exemplaires de Platon ou archétypes

مثل أفلاطون

وهي صور معنوية أبدية بالغة حد الكمال تصورها أفلاطون نماذج وجدت جميع
المحسوسات في العالم على مثالها

Enthymeme

قياس تقديري

لأن إحدى أجزائه مقدرة

Entité

الذات — الهوية

وهي في الفلسفة المدرسية مرادف لكلمة ماهية أو صورة — فالحيوان ذاتيته
الحيوانية والانسان الانسانية

Epagogue

قياس استقرائي

ما كان الحد الأوسط فيه معدداً لأنواع الحد الأصغر

Épichérème

قياس يائى

وهو ما كانت صغرى القياس أو كبراه مؤيدة بدليل أو بيان
أصول الفلسفة (٧١)

Épisylogisme قياس برهاني

قياس لاحق تكون فيه احدى المقدمات نتيجة قياس تقدم

Épiphénomène ظاهرة ثانوية

Esprit الذهن

الذهن قاعدة الفكر أو الفكر نفسه ، أو جملة القوى العقلية والأدوية للإنسان وقد يستعملون هذا اللفظ بمعنى النفس فيقولون النفس والجسم (esprit et corps) أو بمعنى الروح : الروح والمادة (esprit et matière) وعند (ديكارث) الجوهر الناطق substance pensante عبارة عن النفس في مقابل

الجوهر ذي الامتداد substance étendue وهو الجسم

Essence ماهية الشيء

وهي ما به الشيء هو هو ويختلف عن الوجود (existence)

Esthétique علم الجمال

وهو فلسفة الفنون الجميلة

Esthétique (goût) ذوق الجمال

Espace - Space المكان

المكان هو الحيز الكلي للأجسام . والمكان والامتداد (étendue) بمعنى تقريباً . والحيز هو الفراغ المحدود

غير أن هذه التعريفات لفظية لاحقيقية . وبين الفلاسفة خلاف دائم في معناها . وعند المتأخرين الامتداد هو الفراغ المحسوس (concret) أي جزء الفراغ المشغول بجسم . ويكون المكان مجموع الامتدادات مجردة عن الأجسام المحدودة أعني الامتداد المجرد غير المحدود

Éternité

الأبدية

الأبدية لا تتجزأ ويتفق عنها السابقة واللاحقة والبدء والنهاية . فهي حاضر أبدي (un éternel présent) قال أفلاطون الزمن صورة متحركة للأبدية الثابتة

Ethelisme

Thélématisme

} مذهب الإرادة (شوبنهاور)

Êtres finis

الممكنات المنتهية

Êtres infinis

الممكنات غير المنتهية

Être logique ou être intelligible الماهية أو الموجود الذهني

والكائن الذهني (rational being) être de raison الماهية أيضاً

وعند المتأخرين الكائن الذهني هو كل معنى مجرد مفروض وجوده بغير حق

مثل الحقائق الذهنية عند كانت. Noumènes de Kant.

Être - being

الكائن — الموجود

ويقاله المدم (néant) أو الصيرورة (Devenir)

Éterdue

الامتداد

الامتداد هو ماهية الأجسام عند (ديكارت) بمعنى أن الصفات الخاصة للأجسام تنجم من الامتداد بواسطة الحركة . فهي ليست شيئاً آخر غير الامتداد تنوعه الحركة فالامتداد إذاً هو النسيج المصنوعة منه هذه الصفات

مذهب التطور — أو مذهب النشوء والارتقاء Evolutionisme

Existence extérieure

External world

}

الوجود الخارجي

F

Faculté - Faculty . الملكية

هى قوة حسية أو معنوية فى الكائنات تجعلها تسير على نمط خاص أو تنتج
أثراً ما أو تحول قليلاً أو كثيراً بتأثير غيرها فيها

Fatalisme مذهب الجبرية

وهو مذهب سلب الاختيار

Fatale (loi) التاموس الجبرى

Figure الشكل

وهو الصورة الخارجية

Figures de syllogisme أشكال القياس المنطقى

Fonction الوظيفة

هى مجموع الأفعال التى تم بمجهاز عضوى مثل وظيفة الهضم وهى خلاف الملكية والخاصية

Forme الصورة

وهى ما يحدد بها الكائن بالنسبة للمادة والصور الجوهرية عند فلاسفة القرون
الوسطى (ويقابلها الصور العرضية) هى ما يابا الكائنات . وبهذا المعنى تكون النفس
صورة الجسم الحى ولولاها لكان الجسم جثة والنفس كمال أول للجسم

Formes à priori صور أولية

يسمى (كنت) الزمان والمكان بالصور الأولية للحساسة أعنى الشرائط
العامة للمعرفة وكذا يقول ان المقولات هى صور أولية للمعرفة والصور هنا بمعنى

الاشكال أو القوالب التى تفرغ فيها مدركات العقل بحكم تكوينه . ولا يتصورها الانسان الا على تلك القوالب

Facultés morales الملكات الاخلاقية أو الأدبية

Facultés intellectuelles الملكات العقلية

Formules de la nature سنن الطبيعة

Formes du raisonnement صور القياس العقلى

G

Générales (idées) . المعانى العامة

وهى الكليات (prédicables) عند فلاسفة القرون الوسطى مثل الجنس والنوع والفصل

Généralisation التعميم

التعميم من عمل الذهن وهو جعل عدد غير محدود من الكائنات أو لافعال تحت معنى واحد يكون مشتركاً بينها والتعميم مصدره الاستقراء والتجريد والموازنة مثل المدوسات والمراثيات والمشمومات

Génération spontanée التولد الذاتى

أن يوجد الكائن الحى بلا أب أو أم . وهذا مما ينفى العلم الحديث نفيًا باتًا

Génie العبقرية

تفوق الانسان بملكاته على أهل عصره فى الفكر

| | |
|-------------|--|
| Grand terme | الحَد الأكبر |
| Gnosticisme | في القياس المنطقي مذهب الأدريّة علم الكلام على قاعدة النصرانية |

H

| | |
|------------------------|--------------------|
| Hétérogène | مختلف الطبع |
| Homogène | متحد الطبع |
| Hiérarchie | المراتب |
| Hiérarchique (ordre) | النظام الرتبي |
| Hiérarchie sociale | المراتب الإجتماعية |
| Human soul | النفس الناطقة |

I

| | |
|----------------|--|
| Iatrochimie | الطب الكيماوي |
| Iatromécanisme | مذهب طبي يفسر ظواهر التركيب الجسماني في حالتي الصحة والمرض بشفاعلات كيماوية |
| Idéal | الطب الميكانيكي مذهب طبي يفسر جميع ظواهر الحياة على المبادئ الميكانيكية المثل الأعلى |

ليس المثل الأعلى خيالاً ووهماً عند أفلاطون بل الحقيقة في ذاتها بصرف النظر عن النقاىس التى تظهر فى الأشياء عند ادراكها بحواسنا . ولا هو معنى من المعانى العامة وجد باستقراء أفراد الكائنات والموازنة بينها ، بل هو النموذج القائم بذهن كل فنى (artiste) يراه بعين بصيرته فيوضحى إليه أسرار فنه

وعند المتأخرين يراد بلفظ (Idéal) معنيان :

(١) خيالى أى مالا يكون الآ معنى من المعانى ويقابله الواقع (réel)

(٢) الكمال أو الغرض الأسمى

Idéalisme

المذهب المثالى

وهو المذهب القائل بالمثل الأفلاطونية فى الفلسفة القديمة

Idéalisme

المذهب الخيالى (الفلسفة الحديثة)

ونظريته انكار العالم الخارجى . وأدعا أن المعرفة التى تحصل عليها منه ليست الأ معرفة بالواسطة أى من خلال حالاتنا الوجدانية

ويقابله المذهب الوجودى (réalisme) ونظريته عكس ما تقدم

Idéalité

خيالية

(لفظ منقول من الوصفية الى الأسمية) - قال (كنت) بخيالية الزمان والمكان أى أنهما ليسا بمحققين خارجاً عنا بل هما صورتان من صور الحس . وتمثل محض أى صور هاملية ليس الأ

Idée - Idea

معنى

كل مالا وجود له الأ فى الذهن

Idées de Platon

مثل أفلاطون

هى الحقائق الذهنية عنده أما (ديكارت) فالحقائق الذهنية عنده هى الجواهر
التي يدركها الذهن ولا تقع تحت الحس وهما النفس وخالق الوجود (تعالى)
(راجع كلمة exemplaires de Platon)

Idées de sensation

(١) معانى الإحساس

Idées de réflexion

(٢) معانى الروية

وهما عند (لوك) مدركات الحواس ومدركات الوجدان

Idées-images

المعاني الصور

تأثير الأشياء على أعضاء الحواس أوحى لقدماء الفلاسفة افتراض وجود عناصر
مادية فى الأجسام توجهها الى جميع الأنحاء فتصيب أعضاءنا بتأثيراتها . ويسمون
هذا الصدور الذى يؤثر على حاسة البصر بوجه خاص بالمعاني الصور أى المعاني
المرتسة فى النفس ارتسام الصورة فى المرآة

ومن طريق التمثيل شبهوا ادراك الأصوات والروائح كذلك . ونظرية انبعاث
الضوء شهير (نيوتن) ليست إلا صورة جديدة من المعاني الصور

Idées-forces

المعاني القوى

وهى المعاني أو الأفكار التى تتحكم فى الأمم مثل الاستقلال . الحرية

Induction

الاستقراء

تتبع الجزئيات لإيجاد حكم أو رأى

Identité

ذاتية

Intuition

الحدس

وهو انتقال الذهن من المبادئ للمطالب مباشرة أما (كنت) فعنده الحدس
والادراك الالى (perception) بمعنى وادراك الزمان والمكان حدس محض عنده

الحلول Immanence

الأمر بلا شرط Impératif catégorique

راجع لفظ (catégorique)

القوة المدركة Intelligence, intellect

هى ملكة العلم والمعرفة

معقول Intelligible

ويقابله المحسوس (sensible)

ومنه مبدأ المعقولة العامة à l'universelle intelligibilité ونحوه : كل واقع
فى الوجود معقول أعنى ممكن رده الى قوانين العقل . أو يبعد من العقل محلاً لقبوله
على الأقل وهو عين مبدأ السبب الكافى لفيلسوف (لايبنتز)

المتنع Impossible

وهو المستحيل الذى لا يجوز العقل وجوده

اللانهاية Infini

يختلف معنى هذا اللفظ عند الجدليين وعند الرياضيين فالجدليون يعمرون به
عن كل ما لاحد له فى الكمال والاطلاق - فهو عندهم بمعنى الإيجابى لا سلبى
أما اللانهاية عند الرياضيين فهى كل كمية أكثر من كل كمية محدودة : فهى
بهذا المعنى عبارة عن (غير المحدود) عند الجدليين

أصول الفلسفة (٢٢)

البدع
الإبداع الخلق على غير مثال وهذا لا يكون لغير الخالق ويراد هنا اتقان الفن
في عمله للوصول الى محاكاة المثل الأعلى

Imagination créatrice التخيل الاختراعى

Idéal moral الكمال الأنفى

وهو الخير فى ذاته

Immatérialité اللامادية

يراد بهذا اللفظ غالباً لا مادية النفس. روحانيته. ولكنه لا يدل الآ على الصفات
السلبية للروحانية أعنى الوحدة وعدم التركيب وعدم الحيز. أما مدلول الروحانية
فيشمل أيضاً حركة النطق ونواميسها الفريزية

Intelligibilité المعقولة

يفرق المتأخرون بين أدرك (Concevoir) وعقل (Comprendre)
وبالتالى بين الإدراكية والمعقولة (Concevabilité) فبدأ عدم التناقض شرط
الإدراكية مثلاً دائرة مربعة هذا غير مدرك (غير مفهوم) لأن فيه تناقضاً
ومبدأ الضرورة (أو العلية) شرط المعقولة . فقد يكون الحادث مفهوماً ولكنه
يبقى غير معقول حتى يرد الى قانون يجعله ضرورة

وكذلك القانون لا يصير معقولاً حتى يرد هو أيضاً الى قانون أعم منه مثلاً
قوانين التناقل (للجلبية) معقولة لأنه يمكن استنتاجها أيضاً من قوانين الجذب العام
(لنيوتن)

فالمعقولة تمثل الأشياء تحت حكم الضرورة

Intellectualisme المذهب الإدراكى

ويقابله المذهب الحسى sensualisme

J

| | | |
|-----------------------------|---|----------------------------------|
| Jugements problématiques | { | أحكام ظنية (مشكوك فيها) |
| Jugements assertoriques | | أحكام اعتقادية (مؤكدّة بلا دليل) |
| Jugements apodictiques | | أحكام قطعية |

L

Logique formelle منطق الشكل

وهو القسم الخاص بالتصور والقياس العقلي وقوانينه والأقيسة وأشكالها

Logique matérielle ou pratique منطق المادة

وهو القسم الخاص بأقسام العلوم وأساليبها (méthodologie)

Loi morale { القانون الأدبي

Loi naturelle { وهو قانون الأخلاق

Loi de la Nature ناموس الطبيعة

Loi nécessitante قانون فصرى

Lieu الحيز

هو الفراغ المحدود . وعند أرسطو السطح الباطن من الحاوى المحاس للسطح
الظاهر من الحوى . وعند غيره : الأبعاد الخارجية للأجسام

Lycée (philosophes de)

هم أصحاب أرسطو لأنهم كانوا يجلسون في معبد أبولون ليسيان (Apollon)
Lycien ويسمون أيضاً عند فلاسفة الاسلام بالمشائين péripatéticiens

M

Macrocosme

العالم الأكبر

سمى العالم بالعالم الأكبر وسمى الانسان بالعالم الأصغر . لأنهم يقولون ان الانسان صورة مصغرة من العالم

Majeure et Mineure

كبري القياس المنطقي وصغراه

Matérialisme

مذهب المادية

وهو المذهب الذى يَرُدُّ كل شىء فى الوجود الى وحدة المادة ومعناه الأخص انكار روحانية النفس . والمذهب القديم القائل بالجواهر الفرد فرع من المذهب المادى

Matière

المادة

المادة بمعناها الأعم كل ما وجد ويقابلها الصورة (forme) وعند فلاسفة القرون الوسطى نوعان من المادة : الميولى وهى المادة على غير شكل (Matière première) والمادة الثانية وهى المادة المحدودة القابلة للتغيير أيضاً والمادة بمعناها الأخص كل ما تناولته الحواس

Mécanisme

ميكانيكية — مذهب الآلية

(١) وهو كل ما جرى على أصول وقواعد رياضية . لأن قوانين الحركة قوانين رياضية صرفة

(٢) مذهب فلسفى لديكارت وأصحابه حيث يقولون إن وجود العالم قاصر على المادة (وهى عنده الامتداد) والحركة . ويعارض هذا المذهب مذهب القوه الكامنة (Dynamisme)

| | |
|--------------------------|--|
| Mémoire | الحافظة |
| Mérite | فضل — حسنة |
| | وهو كل ما زاد في القيمة الأدبية للأفعال البشرية |
| Métamorphose | استحالة — انسلاخ |
| | الاستحالة تغير الصورة كاستحالة الشرقة الى فراش في تطور دودة القز والقطن وعند القزوفى انسلاخ |
| Métaphysique | ما بعد الطبيعة — النظر الجدلى |
| | هو علم الأصول والعلم الأولى لوجود وهو العلم الالهى عند فلاسفة الاسلام |
| Métaphysiciens | الجدليون |
| Métaphysiquement | بالأنظار الجدلية |
| Métaphysique (essence) | ماهية عقلية |
| « (idées) | معانى جدلية |
| Métempsychose | التناسخ |
| | انتقال الروح من انسان لآخر بعد مماته وهو من مذاهب قدماء الهند والمصريين |
| Méthode | الأسلوب |
| | وهو مجموع المقدمات الصحيحة الموجزة الموصلة للحقائق . منها أساليب العلوم المدونة بمنطق المادة (Méthode des sciences) |
| Modalité | الحال |
| | زاد (كنت) على المقولات (الحال) وجعل تحتها ثلاثة : الوجود والامكان والوجوب وان كانت جماعاً فهي بمعنى الصيغ جمع صيغة (mode) |

Modes du syllogisme (منطق) ضروب القياس

Moi. Non — moi الأنية. والغيرية

ليست الأنية هي النفس تماماً وإنما هي النفس حين تشعر بذاتها - وهي واحدة
غير مركبة لا تتغير ذات ارادة (حرة) - هي الشخصية الممنوية (حيث تقع عليها
تبعة أفعالها)

Dédoublement du Moi تعدد الوجدانات والأنيات

Moi intellectuel النفس

Moi sensible الجسم

Molécule الذرة

هي أصغر أجزاء المادة . وهي ليست بالجواهر الفرد بل الجواهر من أجزائها .
والجواهر عنصر حقيقي أما الذرة فهي أشد أجزاء الجسم المركب صغراً . ويبقى مستقلاً
في وجوده

Monade الموناد

عند لايبنتز (الموناد) عبارة عن وحدة قوة غير مركبة أى بسيطة تمثل العالم
على صغرهما التناهي ولذلك سميت عند أهل المذهب (Microcosme) أى العالم
المصغر ماهيتها الشوق أو التزويج الدائم للانتقال من ادراك لآخر . فهي غير الجواهر
الفرد الذى هو جسم لا يتجزأ ولا يتغير . أما الموناد فهو قوة حية قابلة للنمو

Monisme مذهب وحدة المادة

ومنه مذهب وحدة الوجود ويقابله مذهب الاثنينية (Dualisme) كذهب
(ديكارت) في أصل الوجود وهو المادة والحركة ومذهب غيره : المادة والروح

| | |
|----------------------------|--------------------------------------|
| Monothéisme | مذهب التوحيد |
| | ويقاله مذهب الشرك polythéisme |
| Morale (éthique) | علم الأدب — علم الأخلاق |
| | وهو علم الواجب |
| Moral (sens) | حاسة اخلاقية |
| | يسمى بمفهوم الضمير بالحاسة الاخلاقية |
| Moral judgement. Moral law | القانون الأدبي |
| Moralité | الاخلاقيات |
| Moralité de l'acte | معنوية الفعل |
| | هي القيمة الأدبية للأفعال البشرية |
| Mouvement autonome | حركة مستقلة |
| Mouvement réflexe | حركة قسرية |
| Mouvement spontané | حركة ذاتية |
| Monde Moral | العالم المعنوي |
| Monde corporel ou physique | العالم الحسي |
| Modifications de l'esprit | توليدات العقل |
| Matérialisme historique | المادية التاريخية |

مذهب يقول ان الأسباب الاقتصادية لها الأثر الفعلي دون غيرها في مصير الحضارة للأمم فهي التي تؤثر في نظام العائلة والحكومة والأخلاق والمعادن والمعتقدات والحالة الأدبية والفنون والعلوم والحكمة . . . الخ

Idéalisme historique

المعنوية التاريخية

ويذهب أصحابه الى أن الأفكار الأدبية والدينية والعلوم والفنون والفلسفة وبالجملة كل ما يتعلق بالحياة العقلية والأخلاقية هي التي تفعل بقسوة حتى في الأمور الثانوية للحياة الاقتصادية وهي التي تشكل الحضارة وتحدد الصفات المميزة لها.

Magnétisme animal

المغناطيسية الحيوانية

كما يقولون ان السيل المغناطيسى فعلاً من بُعد فيظهر أثره بين الماشقين والأجسام المكهربة . يقولون كذلك بوجود سيل آخر مشابه للأول مصدره المجموع المصبي لبعض الأفراد في شروط معينة . يفعل في غيرهم وفي الأشياء أيضاً ويسمونه بالمغناطيسية الحيوانية . وهي في نتائجها تقرب كثيراً من أحوال التويم المغناطيسى والإيماء

Mentalité

عاقلة — عقلية — ذهنية

Mentalité générale

عقلية الجمهور — معقول الجمهور

وهي الحالة العقلية للإنسان أو الجمهور في تصور الحقائق

N

Nécessaire

الواجب — الضروري

هو الموجود الذي يمتنع وجوده

فالحقائق بالضرورة (vérités nécessaires) لا يكون تقيضها باطلاً قط

بل وغير معقول أيضاً

والضرورة القائمة على مبدأ عدم التناقض عقلية أو حكيمة (nécessité logique)

ou de droit مثل الكل أعظم من الجزء . ومجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين

والضرورة القائمة على مبدأ العلية : تجريبية أو فعلية (nécessité empirique)

ou de fait مثل الجذب بين جسمين مناسب لعكس مربع المسافة . وانتشار

الضوء والحرارة مناسب لعكس مربع المسافة

Néo-criticisme مذهب النقد الحديث

وهم أصحاب (كَنت) وعلى الأخص المذهب الفرنسى

Néo platonisme مذهب أفلاطون الجديد أو الأفلاطونية الحديثة

وهى مدرسة الاسكندرية ورئيسها أفلوطين (Plotin)

Nominalisme المذهب اللفظى

وهو مذهب المنكرين لحقيقة الكليات (أى المعانى العامة) ولا يرون فيها إلا ألفاظاً وأسماء

ومثله المذهب المعنوى (Conceptualisme) القائل بأن الكليات ليست إلا معان ذهنية

Noumène الحقيقة الذهنية (عند كنت)

كلمة نحتها كنت للدلالة على (الشئ فى ذاته) فى مقابل قولهم ظواهر phénomènes ومعناها الشئ الذى لا يدرك إلا بالعقل

Notions premières الأوليات

وهى المدركات الأولية لقوة المدركة مثل الضوء ضد الظلام. والحيوان غير النبات
وهى المقولات الأولى فى الفلسفة العربية

١

Objet. object الموضوع — المنفعل — المدرك

Objectif موضوعى — خارجى

وهو ما يتعلق بالموضوع أو الحقائق الخارجية

أصول الفلسفة (٧٣)

| | |
|--|-----------------------------|
| Objectivité | الموضوعية |
| كوضوعية الحس وموضوعية المعرفة أى تناولها للأشياء فى ذاتها | |
| Ontologie | علم الكيان |
| هو علم الكائن من حيث هو (صناعة الكيان عند الفارابى) | |
| Ontologique (preuve) | { الدليل الكيانى |
| Ontological Argument | |
| Observation interne | { ملاحظة ذاتية (بالوجدان) |
| introspection | |
| Observation externe | ملاحظة خارجية (بالحواس) |
| Olympe | ملكوت |
| Occasionisme | المذهب الاتفاقى |
| Opération sensitive | عمل الحس |
| حركة النفس عند إعمال الحواس | |
| Opération intellectuelle | عمل العقل |
| هو حركة النفس فى الأعمال التحضيرية لقوة المدركة كالانتباه والتجريد | |
| والتعميم والحكم والنظر | |
| Ordre naturel | نظام طبيعى |
| Ordre surnaturel | نظام قدسى |

P

| | |
|---------------------------------------|------------------|
| Panthéisme | مذهب وحدة الوجود |
| ويقابله مذهب تعدد الوجود panenthéisme | |

Paralogisme

قياس فاسد

Pétition de principe

قياس دائر

(cercle vicieux) في المنطق قياس كالدائرة الفاسدة

Phénomène - Phenomenon

الظاهرة

كل ما أمكن ملاحظته - وقد تأتي بمعنى حادث (fait) ولكن الفلاسفة يستعملون لفظ حادث فيما لا يمكن ملاحظته مثلاً تموجات الأثير هذه حوادث وليست بظواهر

وكذلك ليست القوى الطبيعية والخواص والملكات بظواهر وإنما أثرها المحسوس أو الوجداني هي الظواهر عندهم فنجذب الأرض ليس بظاهرة ولكن سقوط جسم من الأجسام ظاهرة . والملة ليست بظاهرة ولكن المملول ظاهرة . ولمكتنا التي تعرف بها الظواهر هي التجربة

والظواهر نوعان حدسية ووجدانية

ويقابلها حقائق كانت Noumènes أى الأشياء في ذاتها (راجع هذا اللفظ)

Polysyllogisme

القياس المركب

Positif

الواقع

أى المحقق الذى لا نزاع فيه ومنه فلسفة الواقع (لاغت كونت)

Positives (Sciences)

علوم الواقع

Positivisme

المذهب الواقعى

يقول (أغست كونت) (Auguste Comte) كل بحث عن الملل بحث

لا طائل تحته . والعلم يجب أن يقف عند الأمور وقوانينها ليس الأ - و يقابله ما بعد الطبيعة métaphysique

| | |
|--|------------------------------|
| Potentiel | بالقوة |
| ما كان موجوداً بالقوة لا بالفعل . كالتثال مثلاً في كتلة الرخام قبل نحتها | |
| Pragmatiques (vérités) | حقائق حدوثية |
| أى حقائق يشهد بصحتها أو بطلانها التجربة والحدوث | |
| Prémisses | المقدمتان الأوليان |
| في القياس المنطقي هى الكبرى والصغرى | |
| Processus | الحركة الحيوية |
| Péripatétisme | مذهب المشائين |
| وم أصحاب أرسطو - أو فلاسفة الليسيه (Lycée) لأنهم كانوا يجلسون في معبد أبولون ليسيان Apollon Lycien راجع لفظ (Académie) | |
| Protoplasme | النطفة |
| Prototypes de Platon | مُثل أفلاطون |
| propositions contraires | قضايا متخالفة في الكيف كلية |
| propositons subcontraires | قضايا متخالفة في الكيف جزئية |
| propositions subalternes | قضايا متخالفة في الكم |
| propositions contradictoires | قضايا متناقضة |
| propositions affirmatives | قضايا موجبة |
| propositions négatives | قضية سالبة |
| propositions universelles | قضية كلية |
| propositions particulières | قضية جزئية |
| propositions opposées | قضية متباينة |
| propositions modales | قضية موجهات |
| propositions complexes | قضية مؤلفة |

Principe d'identité مبدأ الذاتية
الشيء الواحد اما موجود واما معدوم . والشيء لا تتغير ذاته بل يبقى هو هو
بعينه وذاته

Principe de causalité مبدأ العلية
العلية هي الرابطة الحقيقية بين العلة والمعلول . والقاعدة التي تربط بها المعلول
بعلته تسمى مبدأ العلية

Psychologie علم النفس
Psychologiques (faits) أمور نفسية — نفسانيات
Psychologique (vie) النامية
والنامة حياة النفس (المخصص)

Psychologique (Conscience) الوجدان
Perception الإدراك الحسي
Perception interne الحس الباطن
وهو ما كان بالوجدان
Perception externe الحس الظاهر
وهو ما كان بالحواس

Parcimonie (loi de) قانون القصد

هو قانون الطبيعة حيث تتبع في سيرها منهج التقدير والقصد وتسلك أقرب
المساالك . فلا تزيد في عدد الكائنات ولا تضاعف العال بغير حاجة أي تصمم في
صنمها صموراً وتقتصر قترأ

Q

Qualité

الكيف

Quantité

المكم

وكلاهما من مقولات ارسطو العشرة

R

Raison - Reason

العقل

entendement راجع

Reason (theoretical)

Raison spéculative

العقل النظري أو النظر العقلي

وهو اسم العقل عند نظره في العلوم الرياضية

Raison pratique

العقل العملي أو النظر العملي

Reason (practical)

وهو الضمير عند (كنت) أى العقل عند نظره في الأخلاقيات

Raisonnement - Reasoning

القياس العقلي أو النظر

وهو انتقال من حقيقة بديهية أو قام عليها دليل الى حقيقة أخرى فالنظر كسبي

والعقل حدسي (intuitive)

وفي شرح المواقف : النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره

Réalisme

المذهب الوجودي

وأصحابه هم الذين لا ينكرون الوجود الخارجي كأصحاب المذهب الخيالي

(Idéalisme) راجع اللفظ الأخير

Réalité - Réality

حقيقة -- واقع

وهي الحقيقة الواقعية أى التى لها وجود فعلى ويقابلها الممكن (possible)

Relatif

اضافى

وهو ما كان متعلقاً بغيره على خلاف المطلق الذى لا تعلق له بغيره. وعند هملتون

المشروط conditionnée

Relativité - relativity

الاضافية

المعرفة عند (بسكال وكنت) كلها اضافة لاطلاقة بمعنى اننا لانعرف شيئاً

فى الوجود الا بواسطة ملكات المعرفة فىنا . ونحكم صور تلك الملكات وقوانينها فى معلوماتنا امر لا مفر منه

Relativity of knowledge

اضافية المعرفة

Représentation

التمثيل

هو الصورة التى تعقب الاحساس فى النفس وهو اما حسى " (أى لاذ أو مؤلم)

واما مصوّر (يمثل للأشياء التى أحدثته) ويسمى بالتمثيل المحسوس (rep. sensible)

وضع شو بنهور مصنفاً كبيراً ليثبت أن العالم (ارادة) فى ماهيته (ويمثل) فى معرفتنا له

Raisonnement analogique

النظر التمثيلى

وهو ما كان مبنياً على التمثيل وهو اثبات حكم واحد لثبوته فى جزئى آخر لمضى

مشتراك بينهما

Raisonnement inductif

النظر الاستقرائى

وهو ما كان مبنياً على الاستقراء وهو الحكم على كل لوجوده فى أكثر جزئياته

| | |
|--|------------------|
| Raisonnement déductif | النظر القياسي |
| وهو ما كان مبنياً على القياس وهو رد الشيء الى نظيره | |
| Réalité objective | الحقيقة الخارجية |
| Réalité subjective | الحقيقة العائلية |
| Réalité intelligible | الحقيقة الذهنية |
| (Idée راجع) | |
| Rationalisme | المذهب العقلي |
| وهو النظر في الأمور من طريق العقل دون التبليغات والإلهامات | |
| ومنه علم الكلام (Ration. théologique) وهو محاولة تفسير الكتب | |
| المقدسة والمقائد القدسية على مقتضى قواعد العقل | |

S

| | |
|--|------------------|
| Scepticisme | مذهب الشك |
| وهو المتشككون الذين يرتابون في صحة قرارات العقل الانساني | |
| Scholastique (philosophie) | الفلسفة المدرسية |
| وهي فلسفة القرون الوسطى المؤسسة على فلسفة أرسطو والمقائد الدينية | |
| Sensibilité | الحساسية |
| وهي ملكة الاحساس والمواطف والميول والشهوات | |
| Sensation | الحس — الاحساس |

| | |
|--|------------------------------|
| Sens commun | الذوق العام — الذوق المألوف |
| أو الشعور العام عند علماء المشرق : وهو جملة المبادئ المشتركة المتخذة أساساً للحكم والقياس | |
| Sens moral | ذوق أخلاقى — أو حاسة أخلاقية |
| Sensualisme | المذهب الحسى |
| القاتل بأن الحواس هى مصدر جميع المعلومات البشرية | |
| Sentiment esthétique | عاطفة الجمال |
| الخاصة بالفنون الجميلة | |
| Sentiment surnaturel | عاطفة قدسية |
| كمواظف الدين | |
| Sentiment intellectuel | عاطفة روحية |
| كالفرح والسرور والحزن والأسف | |
| Sentiment moral | عاطفة أخلاقية |
| كالشرف والحياء والاحترام والازتياع لفعل الخير | |
| Spiritualisme | المذهب الروحانى |
| وهو القاتل بالجواهر اللامادية التى لا تقع تحت الحواس كالنفس | |
| Sujet — Subject | الفاعل — العامل — المدرك |
| Subjectif | عاملى — شخصى |
| Subjectivité | العاملية |
| مثل عاملية المعرفة : عند أصحاب المذهب الخيالى المعرفة لا تتناول الأشياء فى ذاتها بل هى عاملية محضة أى تكون بحسب قوانين الفكر ليس الآ | |
| أصول الفلسفة (٢٤) | |

| | |
|--------------------------|--|
| Subconscience | وجدان ثانوى |
| Suprasensible | ما فوق الحس كالنفس وخالق الوجود |
| Suggestion | الايمحاء وهو القا المعنى فى النفس بفتاء وسرعة (التعريفات) |
| Stoïciens | الرواقيون وهم اصحاب زينون |
| Substance | الجوهر |
| Substance intellectuelle | جوهر روحى — كالنفس |
| Substance pensant | الجوهر الناطق |
| étendue | الجوهر ذو الامتداد وهما عند (ديكارت) النفس والجسم |
| Substance métaphysique | جوهر عقلى — جوهر مجرد — كالمطلق عند الجدليين |
| Sensation affective | الحس الشهوى |
| Sensation représentative | الحس المصور |
| Syllogisme | القياس المنطقى |
| Servage | الأكارة |
| Serf | أكرار |
| Sociologie | علم الاجتماع |

Sophisme المغالطة

Statique sociale القرار الاجتماعى

أى استقرار القوى الاجتماعية ونظام الجماعات وشروط وجودها فى علم الاجتماع
(sociologie)

Synthèse التركيب

وهو ضد التحليل (analyse)

Syncretisme

مذهب يجمعه أصحابه من المذاهب الأخرى بلا بحث ولا نقد

T

Terme لفظ — حد — حدود (فى القياس المنطقى)

Types de Platon مثل أفلاطون

راجع (Idée)

Tradition التواتر

Tout naturel الكل الطبيعى

وهو كل مركب حقيق أو منطقي (عقل) والكل الأعظم (Grand tout)

هو وحدة العالم وخلق الوجود . والرجوع الى الكل الأعظم معناه رجوع العقول كلها الى العقل الأول أو الجوهر الكلى فى اصطلاح أهل الكلام

Transformisme } التحول
Transformation }

وهو مذهب القائلين بأن جميع الكائنات الحية من أصل واحد ثم استحال الى

أنواع بالتطور والتحول وهو مذهب لامارك (Lamark) ودروين (Darwin)

أولى - جولى
Transcendental
 أى متعلق بالعقل المحض . خاص بالمزاج العقلى وسابق على كل تجربة وهو
 أساس مذهب (كنت)
 والجول - لبّ الانسان ومقوله (المحصص)

تناسخ الأرواح
Transmigration

الزمن
Temps
 الزمان هو المجموع الكلى للعدد (durées) باعتبارها مجردة وتقاس المدة بالحركة
 والجدليون لا يفرقون بين الزمن والمدة فقط بل وبين الزمن والأبدية (éternité)
 التى لا تتجزأ وليس لها سابق ولا لاحق
 أما (لايتز) فيعرف الزمان بأنه نظام الأشياء المتعاقبة . والمكان نظام الأشياء
 الحاصلة فى وقت واحد

أما (كنت) فيقول ان الزمان صورة أولية (forme à priori) للحسابية
 فهو صورة الحس الباطن عند ادراكه الأمور المتعاقبة للحياة الباطنية . والمكان
 صورة الحس الظاهر عند ادراكه الأمور الحاصلة فى وقت واحد

U

وحدة
Unité
 وهى عند (كنت) احدى أحوال الكم الثلاث وهى: الوحدة والكثرة والجملة
 فالوحدة هى الماهية مشخصة تشخيصاً مميزاً لها عن جميع ما عداها . وإذا
 تشخصت بمشخصات عديدة بحيث كانت مع كل واحد من تلك الشخصات جزئياً
 مغايراً للجزء الآخر سمي الجميع كثرة

وقد تطلق الوحدة على الكثرة بالاعتبار والقياس الى ما هو أعظم منها كثرة
كالمشرة فانها ليست ذات وحدة حقيقية بل ذات كثرة ولكن تمتد وحدة
للمئات . والكثرة عرضت لها من حيث أنها جملة واحدة

Understanding

الادراك العقلي

Universaux - prédicables

الكليات

الكليات هي المعاني العامة في الفلسفة الحديثة . وهي المقولات الثانية في الفلسفة
العربية (ما لا يكون بازائه موجود في الخارج)

Universel (consentement)

الاجماع العام

V

Vérités premières

الحقائق الأولية

Vérités intellectuelles

حقائق عقلية

Vie affective

الحياة الشهوية

Vie intellectuelle

الحياة العقلية

Vie active

الحياة العاملة

Vie morale {
Vie mentale }

الحياة النفسية (علم النفس)

Vie morale : الحياة الأدبية (علم الأخلاق)

Vide et plein : الخلاء والملاء

Volition : عمل الارادة

Vérité : حقيقة — صواب

(erreur) الحقيقة من حيث مطابقة الفكر للواقع ويقابلها الخطأ

Véracité divine : الخاطر الرباني

أو التجلي (عند الصوفيين) هو الضمان لصحة المعرفة الخارجية عند (ديكارت)

Vision en Dieu : الفناء في الله

أى التوجه الكلى الى القدرات القدسية وهو ضمان صحة المعرفة الخارجية عند
(مالبرنش)



أصول الفلسفة

لواضعه

أبي بكر الصفي

الجزء الثالث

في

علم المنطق

« حقوق الطبع محفوظة »

مطبعة المعارف شارع الفخار بمصر

١٩٢٦

فهرس علم المنطق

الكتاب الأول — منطق الشكل

| صفحة | | صفحة |
|------|-----------------------|--------------------------------|
| ٢١ | التعريف والقول الشارح | ٢ اليقين والاحتمال |
| ٢٤ | القياس | ٧ مبادئ النظر أو القياس العقلي |
| ٣٤ | البرهان | ٩ المعاني والألفاظ |
| ٣٩ | الاستقراء | ١٤ الأحكام والقضايا |

الكتاب الثاني — منطق المادة

| | | |
|----|-----------------------------|--------------------------|
| ٧٣ | أسلوب علم الحياة | ٤٤ العلم وأقسام العلوم |
| ٧٧ | أسلوب علم الاجتماع والتاريخ | ٤٩ أسلوب العلوم الرياضية |
| | | ٦٠ أسلوب العلوم الطبيعية |

اصلاح خطأ

| صواب | خطأ | سطر | صفحة |
|------------------|-------------|-----|------|
| قيود | حقوق | ١٦ | ٧ |
| التقسيم | القسم | ١٥ | ١٧ |
| سر | ستر | ١٢ | ٤٣ |
| بطلان تقيض الشيء | بطلان الشيء | ١٢ | ٥٨ |

الجزء الثالث

في

علم المنطق

المنطق - المنطق هو قسم من الفلسفة خاص بالبحث في قوانين الذهن
البشرى وعلاقتها بالحقائق فهو فيما يتعلق بالبحث عن هذه القوانين يسمى
[علم الحقيقة] وفيما يتعلق باستنباط القواعد المرشدة للذهن من هذه القوانين
يسمى [فن التفكير]

والأول يسمى منطق الشكل ، والثاني منطق المادة [تطبيق المنطق]

الكتاب الأول

منطق الشكل

الباب الأول

اليقين والاحتمال

قبل دراسة القوانين التي تهدي الإدراك العقلي إلى الحقيقة نرى من السداد معرفة الأحوال المختلفة للذهن في علاقاته بالصدق والكذب . فثلاً إذا حصل على الصدق^(١) كان علماً، وإن امتنع عليه كان جهلاً، وإذا تردد بينهما كان شكاً وهذا ما سماه [بوسويه] بطائغ الإدراك العقلي^(٢) وسماه (لاينتزولوك) بدرجات الموافقة . وقد عرف (بوسويه) العلم بما يأتي : متى حصلنا من طريق النظر على شيء مؤكد وفهمنا أسبابه وكسبنا ملكة تذكره سمى ذلك علماً . وتقيضه يسمى جهلاً

اليقين — اليقين هو ركن العلم . وهو حالة الذهن حين تطابق الحقيقة والشك هو الامسالك عن الحكم . لتعارض الأدلة وتكافئها ، مما يترك الانسان حائراً بين (الإيجاب والسلب) هكذا تكون صفة العلم من

(١) أى إذا أدرك الأمر احراً كما جازمنا (٢) أى اليقين والظن والشك

والوهم عن دليل فهو علم

الوجهة الفكرية أو الإدراكية . اليقين وضده الشك وتكون صفته من الوجهة الموضوعية تملك الحقيقة ويكون تقيضه الباطل

الصدق والكذب — قال (بوسويه) الصدق هو الاخبار المطابق للواقع . والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع . لأن الحقيقة — من حيث كونها صفة للفكر — هي مطابقة الفكر للموضوع . أعني للواقع . ومن حيث كونها صفة لمؤشياء . هي الكائن نفسه . أو كما قال بوسويه : هي ما يكون . فإذا أخبرنا فلكي بأنه سيحصل خسوف أو كسوف ثم وقع فعلاً كان قوله صدقاً لمطابقته للواقع . أو إذا قال قائل أن قوانين الطبيعة ونظام العالم حقيقة كان قوله صدقاً أيضاً لأنها حقائق في ذاتها والكذب ما كان عكس ذلك من حيث كونه صفة للفكر أو صفة للأشياء أيضاً

الخطأ والجهل — قال سقراط الحكيم . الخطأ جهل مضاعف ، أو جهل مركب . لأن الضال يجهل الحقيقة كما لا يخفى وكذلك يجهل أنه يجهل . وهذا جهل فوق جهل

يلاحظ أن بوسويه في تعريفه للعلم لم ينس الحافظة حيث قال : — وكسبتنا ملكة تذكره (ولوك) يرى هذا الرأي أيضاً . لأن العلم يقتضي موافقة الذهن لما تعلم الآن ولما تذكره مما علمه في الماضي لأن الهندس مثلاً لا يمكنه أن يستحضر في ذهنه جميع النظريات الهندسية مرة واحدة الرأي والاعتقاد — للذهن حالتان بالنسبة للحقيقة بصرف النظر عن العلم — وهما . الرأي والاعتقاد . فالرأي حكم مبني على أسباب احتمالية غير

قاطعة وعملاً قد يصير الرأى فى قوة العلم غالباً . ولكن هذا اليقين العلمى لا يكون على أية حال فى قوة اليقين المطلق الذى يبنى على البرهان العلمى .
الاعتقاد — هو حالة للذهن بها يصدق بما يصل اليه من شهادة الغير — مثل التصديق بوجود مدينة اسمها توكيو فى بلاد اليابان أو نهر اسمه التت فى بلاد الهند مثلاً

درجات الموافقة عند (كنت) هى الرأى ، والاعتقاد ، والعلم ، وأساس موافقة ذهن مبادئ قد تكون عاملية ، وقد تكون موضوعية ، فالأولى ما كفت لاعتقائنا شخصياً ، والثانية ما كانت بحالة تؤثر على جميع الأذهان على السواء عند الحكم على شئ واحد

والرأى عند (كنت) هو تأكيد غير كاف من الوجهتين العاملية والموضوعية . أما اذا كان كافياً من الوجهة العاملية وغير كاف من الوجهة الموضوعية فهو الاعتقاد . أما ان كان كافياً من الوجهتين فهو العلم

اليقين — ان لليقين وجهين . وجه كيانى [يتعلق بأصول الكائنات] وهو من خصائص علم ما بعد الطبيعة . وجه يتعلق بالشكل البرهانى أى وجه عالى وهو من خصائص علم المنطق

فالوجه الأول يبحث عن سلطة العقل البشرى ومشروعيتها وحدودها فى مجموعه ومبادئه وعن آخر ما تبنى عليه معارفنا ويدخل ذلك فى دائرة ما بعد الطبيعة

أما اذا أريد تفهم الفرق بين مناهج ذهن المختلفة مثل الفرق بين الاستنباط والاستقراء ، وبين الاستقراء والتثليل — القياس — وبين

التجربة والشهادة ، فهذا داخل في علم المنطق مع الابتعاد الكلى عن النظر في أصل اليقين

فاليقين هو الحالة التى يكون عليها الذهن حين قبوله قضية لا يشك فى صدقها . فثلاً حين أفكر لا يمكن أن أنصوّر اننى لا أفكر . ومتى قلت أن كل شيئين متساويين لشيء ثالث يكونان متساويين فلا يمكنى أن أفرض غير ذلك

وقد يأتى اليقين من طريق السماع كالاعتقاد بوجود مدينة (بكين) بالصين وبشروق الشمس فى الندوفى الأيام التالية ولكن المناطق لا يحاكون مثل هذا اليقين وسابقه فى مرتبة واحدة

البداهة — متى وضحت الحقيقة بحيث يستحيل نفيها قيل أنها بديهية . ويشبهون وضوح الحقيقة ونورها بالضوء الطبيعى ولم الحق فى ذلك لأنه اذا لم يكن لدينا من الأسباب ما يؤيد ثبوت الضوء غير رؤيته لكفى .

كذلك ليس لدينا ما يؤيد ثبوت الحقيقة غير رؤيتها

ولما كانت الصفة الأولى للبداهة هى استحالة وقوع الشك فيها أو كما قال بعضهم أن تقيضها يكون غير مفهوم سهل علينا فهم صفة أخرى لها وهى الإطلاق بمعنى أن اليقين يجب أن يكون مطلقاً لا يحتمل درجات فى طبيعته وإلا كان غير بديهي وقد يكوى شيئاً آخر

أنواع اليقين — لليقين أنواع ثلاثة : يقين طبيعى ، كالحاصل من المشاهدة ، ويقين عقلى ، وهو الحاصل بالبرهان ، ويقين أدبى ، كالحاصل من شهادة اشخاص لا يشك فى صدقهم ، أو من الاجماع

والمناقطة لا يمتبرون هذا اليقين إلا ظناً قوياً
واليقين اما بواسطة أو بغير واسطة ، فالأول ما جاء بطريق النظر
أو القياس العقلي ، والثاني ما جاء عن طريق الوجدان والحواس والبديهيّات
الوهميّة — عدم وجود الدليل على الشيء يسمى جهلاً ، وقيام الدليل
الكافي يسمى بالنسبة للشيء علماً . وبالنسبة للذهن يقيناً
أما اذا تراوحت الأدلة بين الطرفين ، أى بين الجهل والعلم ، فهو ما
يسمى بالاحتمال . ويحتمل أحد الطرفين يسمى ظناً ، وتوازن الدليل بلا
رجحان طرف على آخر يسمى شكاً



الباب الثاني

في مبادئ النظر أو القياس العقلي

قوانين الزهري هي القوانين اللاحقة بطبيعة الفكر، والمستقلة في وجودها عن أى كائن آخر.

وهذه القوانين هي المبادئ المنطقية التي لا يمكن لأى ذهن أن يتمثل أو يفكر بدونها

وللفكر مبادئ ثلاثة: مطابقة الفكر لنفسه، وهذا المبدأ يشمل اثنين آخرين، مبدأ الذاتية، ومبدأ عدم التناقض، وهذا الأخير يشمل مبدأ ثالثاً، وهو مبدأ الثالث المرفوع

فأما مبدأ الذاتية — فهو كون الشيء لا تتغير ذاته، بل يبقى هو هو بعينه وذاته فان قلت [هي] كان الكلام صحيحاً. أما اذا قلت [هي] و[لا] كان خطأ

وأما مبدأ عدم التناقض — فهو كون القضيتين اذا نفت احدهما ما أثبتته الأخرى لا تكونان صحيحتين معاً أو بعبارة أخرى اثبات الشيء ونفيه في آن واحد محال

ولكى يكون هذا المبدأ محققاً لا بد له من حقوق لأن التناقض لا يكون تناقضاً اذا كانت القضيتان لغير موضوع واحد. اذاً يجب أن نقيّد

هذا التعريف بقولنا في وقت واحد . وكذلك يضاف اليه في شروط وامر .
لأن الإنسان قد يكون عاقلًا وغير عاقل في شروط مختلفة فقد يكون عاقلًا
بصفته رجلًا عمومياً ، وغير عاقل بصفته فرداً

وأما مبدأ الثالث المرفوع ^(١) — فهو كون القضيتين المتناقضتين متى
كانت احدهما كاذبة كانت الأخرى صادقة ولا وسط بينهما
ولا يكون هذا المبدأ صحيحاً الا اذا كانت القضيتان متناقضتين
لا متماكنتين

القضيتان المتماكستان قد لا تكونان صادقتين معاً ، ولكن قد تكونان
كاذبتين ، فمثلاً كل إنسان عاقل ، وعكسها لا إنسان عاقل ، كاتاهما غير
صادقتين لوجود ثالثة بينهما ، وهى : بعض الناس عاقل

المبادئ التجريبية — يقول بعضهم بوجوب دراسة المبادئ الأخرى
التي تكلمنا عنها في علم النفس مثل الحقائق الأولية ، ومبدأ العلية ، ومبدأ
السبب الكافي هنا على طريقة المناطقة الألمان ، ولكن يرى جمهور الفلاسفة
غير هذا الرأي ، لأن هذه المبادئ من خصائص علم ما بعد الطبيعة أو النظر
الجدلى وليست من خصائص علم المنطق إذ انها تخص الأشياء لا القوانين
الأساسية للذهن وإلاً اختلط العلمان بمضهما ببعض

الباب الثالث

في المعاني والألفاظ

بما أننا تكلمنا عن مبادئ النظر، وجب علينا الآن الكلام على النظر نفسه . وبما أن النظر يتركب من قضايا، والقضايا من معانٍ ، عرف ذلك في علم المنطق بعمليات الزهرى الثموت

عمليات النهن الثلاث

الأولى : الإدراك — كان المنطقة قديماً يحملون للإدراك العقلي عمليات ثلاث وهى : الإدراك ، والتمييز ، والتعقل
فإذا قلنا : إن العالم متغير . فأول ما يدرك النهن معنى (عالم) ومعنى (متغير) كل على حدته ، ثم يفهم معنى اللفظين مجتمعين . فإذا قيل : وكل متغير حادث ، انتج النهن : العالم حادث . وهذا هو التعقل ، أو النظر

المعاني والألفاظ

لكل قضية حدان : المحمول ، والموضوع ، وفعل النهن المقابل لهما يسمى (بالمعنى)

فلحد إذاً هو المعنى مدلول عليه بالألفاظ

المعاني — لفهم طبيعة (المعنى) يجب التفريق بين تخيل ، وفهم . لأن التخييل هو لإيجاد الصور في النهن ، أما الإدراك العقلي فهو لإيجاد المعاني

والصورة تمثل الشئ الجزئى المحسوس، والمعنى يمثل الشئ العقلى
والأشياء العقلية نوتان: أشياء مضمونة أو كليات، أعنى أجناس، وأنواع
وليس من المهم عند المناطقة معرفة الحسى والمعنوى، لأن ذلك
تفريق جدلى (يخص علم ما بعد الطبيعة)

أما موضوع علم المنطق فهو الكلى، ومن الكلى دون غيره يمكن
انتراع المعنى

نم يمكن أن يقال أن المنطق لا يستغنى عن الجزئى، لأن كثيراً من
القضايا والأقيسة تقوم على الجزئيات، غير أن ذلك لا يهم المنطق إلا قليلاً
كما ستراه، لأن قيمة الحدود الجزئية والحدود العامة منطقياً سواء، ما دام
المنطق لا يعتبره من حيث هو

فالمعنى إذاً يدل على شئ عام كلى دائم فى طائفة من الأشياء، وبالتالى
ما هو حقيقة فى هذه الأشياء

تعريف المعنى - قال بوسويه: المعنى هو كل ما مثل حقيقة الشئ
المقصود. فثلاً معنى الثلث يشمل كل ما هو ضرورى لتكوين المثلث،
أى ثلاث زوايا، وثلاثة أضلاع. ولا يهم بعد ذلك كونه كبيراً أو صغيراً،
متساوياً الأضلاع، أم لا، من حديد، أو نحاس، أو خشب، لأن ذلك
ليس بضرورى فى اعتباره (مثلث الشكل)

الكلى - هو الصفة التى تكون للمعنى الواحد فتصدق على كثير من
الأشياء تسمى كلية، والمعنى يسمى كلى. وللشهير بوسويه تفصيل فى هذا
الصدد لا بأس من إيضاحه هنا

(١) من البديهيات الابتدائية أن مهاي الأشياء لا تقبل التجزئة ،
أعنى أن المعاني التى تنطبق على جملة أشياء تنطبق هى كذلك مثل ماهية
الدائرة تنطبق على كل دائرة ، كبيرة كانت ، أو صغيرة ، فى حالة حركة ،
أو سكون . أعنى أن الاختلاف لا يكون إلا فى الأعراض دون المهاي

(٢) جميع أفكارنا كليات ، مع اختلاف بينها فى الكثرة والقلة

وبيان ذلك نقول كما قال بوسويه : ولوان كل شئ فى الوجود جزئى
إلا أنه لا يوجد هناك معنى للفرد الواحد . فثلاً يمكننا أن نفهم أى
إنسان معنى الدائرة ، ولا يمكننا أن نفهم معنى زيد ، أو خالد ، إلا أن يراه
بالعين أو بالنظر فى صورته الفتوغرافية . أما لو أردنا أن نعرفه إياه بنذر ذلك
فلا يكون لنا إلا بجملة من المعانى الكلية المختلفة المتشابهة التى لا تميزه عن
غيره تمييزاً تاماً ، وهذه الكليات تختلف بعضها عن بعض حسبما تدل
معانيها على أفراد كثيرة أو قليلة

(٣) أخص خواص أفكارنا أن مدلولها حقيقة أبدية . ولهم هذا
الرأى يجب أن تفرق بين المنطق ، وعلم ما بعد الطبيعة . ففى علم ما بعد
الطبيعة ، أعنى من الوجهة الموضوعية . يقول (أفلاطون) : إن لأفكارنا
نماذج أبدية مطلقة . والظاهر أن بوسويه يقول بذلك أيضاً . ولكن ليس
لنا حاجة لمثل هذا الزعم هنا ، بل اذا شئنا أنكرناه . ولا نقول بأن للأب
أو للإنسان مثل حقيقة واقعية ، فتلك ليست إلا ممان فى الذهن ، غير أن
معنى الأب دائماً فيه معنى حب البنين ، ومعنى الإبن فيه دائماً معنى حب

الأب، بحيث يمكن القول بأن الأب الذى لا يجب أبنائه، والابن الذى لا يجب أباه ليسا بأب ولا ابن

وفى هذا المعنى يُعرف (هيجل) الحقيقة بأنها مطابقة الشيء لمعناه ثم لندع جانباً هذه الوجهة الـ *Ontologique* وننظر الى ذلك من الوجهة المنطقية فنقول : أنه لا يمكن الاستدلال على شئ، أو إقامة الدليل عليه، إلا بالارتكاز على معان ثابتة معينة، وبالتالي معان تدل على شئ مطلق أبدي. فثلاً كيف تفقه أن الناس يجب أن يحكموا بالعقل أو بالقوة، إذا لم تبدأ بفكرة يقينية ثابتة لا تتغير هى حقيقة الانسان بأنه — كما قال بوسويه — جوهر عاقل خلق ليعيش فى جسم، لتخرج من ذلك بأنه يجب أن يحكم بصفة أصلية من طريق الإقناع والبرهان، وبصفة عارضية بالقوة القاهرة، وهذه حقيقة أبدية ولو انقرضت البشرية من الوجود

الألفاظ

اللفظ « ما دل على معنى » والمعانى هى أجزاء الحكم، كما أن الألفاظ هى أجزاء القضية

والألفاظ إما موجبة، أو سالبة، ومعنوية، أو حسية، ومركبة أو بسيطة، وكلية، أو جزئية

الصدور والشمول — الصدق هو مجموع الصفات التى تميز المعنى عن معنى آخر. فثلاً صدق لفظ انسان معناه مجموع الصفات التى تميز الانسانية عن سائر الحيوان — والشمول هو مجموع الأفراد الجامعة للصفات المتقدمة

قانونه العصري والشمول — مدلول كل منهما على عكس مدلول الآخر . فكلما زاد الصدق قل الشمول وبالعكس . فمثلاً اذا قلنا : التالي . فان ما يصدق عليه هذا اللفظ يشمل الإنسان ، والحيوان ، والنبات . واذا قلنا : الحيوان . فلا يشمل إلا الإنسان والحيوان . واذا قلنا : الإنسان . فلا يتعدى أفراد الإنسانية

والكليات الخمس المعروفة من قديم الزمان التي هي : الجنس ، والنوع والخاصة ، والفصل ، والعرض العام ، نتيجة الإعتبارات المتقدمة فالجنس هو كلى يشمل كثيرين تبعاً له مثل : حيوان . فانه لفظ كلى يشمل الإنسان ، والحصان ، والكلب ، وهذه من الألفاظ الكلية أيضاً

والنوع — هو كلى يدخل تحت كلى آخر ، مثل : الكلب ، والحصان ، فانهما يدخلان تحت كلى واحد وهو : الحيوان والخاصة — ما كانت من ماهية الشيء ، مثل ملكة التكلم التي هي نتيجة لازمة من النطق الذي هو ماهية الإنسان . وكون مجموع ثلاث زوايا يساوى قائمتين . هذا خاصة للمثلث

والفصل — ما ميز كلياً عن آخر ، مثل الإحساس ، فانه يميز الحيوان من النبات

والعرض العام — ما لا يترتب على وجوده وعدمه تغير ما في الجوهر ، مثل الحرارة ، والبرودة ، والبياض ، والسواد ، في الأجسام .

الباب الرابع

في الأحكام والقضايا

يماسبق من الكلام عن المعاني والألفاظ، تحت العملية الأولى للذهن،
وللكلام على العملية الثانية تتكلم عن الحكم أو القضية
الحكم والقضية - القضية بالنسبة للحكم كاللفظ بالنسبة للمعنى، فهي
النص الشفهي للحكم. فكما أن اللفظ هو الاسم الذي نسمي به المعنى،
كذلك كانت القضية عبارة عن الحكم منطوق به، أو مفسر بكلمات.
وأليق بعلم المنطق أن يمول على النص الخارجي للحكم دون الاختصار على
المعمل الذهني المحض لتحديد المعاني، ولكن لما كان استعمال الألفاظ قد
يؤدى الى الخطأ غالباً كان من الصواب عند وضع القضية أن نضع أمام
الذهن العملية العقلية نفسها

ووضع القضية قد يكون على طريقة النحاة، أو على طريقة المناطقة،
وكلا الأمرين يتحد بالآخر. فمعد النحاة يبحث عن تسميات تلحق الألفاظ
حسب النسب والروابط التي بينها في الجملة أو القضية. وعند المناطقة يبحث
عن قوانين التلازم التي بين أجزاء القضية، ولها أثر في الحكم. أعنى بالفكر
نفسه. فالمنطق يعلمنا كيف تفكر، والنحو يعلمنا كيف نتكلم. أعنى أن
موضوع علم النحو الجملة نفسها، وأما موضوع علم المنطق فهو الحكم.
وانه لا ينظر للجملة إلا بسهولة التعبير والإيضاح

الكم والكيف - كم كل حدة هو عموم أو خصوص ذلك الحد .
فالعام ما قصد به كل شموله ، والخاص ما قصد به بعض شموله . وهذا
يتميز عن المفرد الذي لا يقصد به إلا شيء بعينه
وكذلك القضايا : عامة ، وخاصة ، وفردية ، حسب موضوعها إن
كان عاماً ، أو خاصاً ، أو فرداً .

وعند المناطقة تستوى القضية الفردية ، والقضية العامة ، لأن كليهما
تشمل موضوعاً مقصوداً به كل شموله ، ولذلك يقتضرون في القضايا على
العامة والخاصة من حيث الكم
أما الكيف : فهو ما يتعلق بالإيجاب والسلب . فالقضايا عندئذ إما
موجبة أو سالبة
والمفهوم أن لكل قضية كماً ، وكيفاً . فتكون القضايا بناء على ذلك
أربعة أنواع . رمز لها بالأحرف

١ - ب - ج - د

١ - قضايا موجبة . مثالا : كل صادق محبوب

ب - قضايا سالبة . مثالا : لا كذوب محبوب

ج - قضايا خاصة موجبة . مثالا : بعض الناس أغنياء

د - قضايا خاصة سالبة . مثالا : بعض الناس غير أغنياء

وللقضايا أقسام أخر غير هذا التقسيم الأساسى لنظرية القياس .
فإن المناطقة يقسمون القضايا أيضاً إلى قضايا بسيطة ، وقضايا مركبة حسبما
يكون منها موضوع ، ومحمول ، أو جملة منهما معاً : كقولك : كل إنسان فان .

أو كقولك : الخبر ، والشر ، والسعادة ، والشقاء من لوازم الحياة .
ومن القضايا المركبة : القضايا المؤلفة Complixe وهي ما أضيف الى موضوعها أو محمولها معنى تكهيكياً لزيادة البيان ، أو دقة التعبير . وتكون جلاً معترضة ، أو قضايا تابعة ، مثل قولك : هزم الاسكندر اكرم الفاعين دراً الثالث في واقعة إربل . وقولك : كان بروقيس القاتل لبوليوس قيصر الذى راح مصادرة الحرية الرومانية . وهكذا
القضايا الموجهات — قد لا يقع البيان على الموضوع أو المحمول كما تقدم ، ولكن يقع على صيغة الثبوت . عند ذلك يوجد ثلاثة أنواع أخرى من القضايا وهي : —

القضايا الظنية . وهي ما تأكد فيها إمكان وقوع الشيء
والقضايا الاعتقادية . وهي ما تأكدت فيها الحقيقة بلا دليل
والقضايا القطعية . وهي ما تأكدت فيها الضرورة أو الاستحالة
القضايا المركبة الأخرى — القضايا المركبة على أنواع مختلفة من حيث اللفظ أو المعنى

فما كان منها من جهة اللفظ ستة أنواع : —

- (١) القضايا المتصلة : وهي ما تركبت من موضوعات عدة ، أو محمولات عدة ، يربط بعضها ببعض واو العطف ، أو (لا) النافية
- (٢) القضايا المنفصلة : وهي ما كانت كالسابقة ويربطها حرف التفضيل (أو)
- (٣) القضايا الشرطية : وهي ما اشتملت على حرف الشرط (اذا

(٤) القضايا السببية: وهي ما اشتملت على لفظ لأن أو لأجل
(٥) القضايا التضائية: وهي ما اشتملت على تلازم بين أجزائها مثل
الأبوة والبنوة والأخوة

(٦) القضايا الاستدراكية: وهي ما اشتملت على ألفاظ الاستدراك
مثل لكن أو مع ذلك أو ولو أن
وما كان منها من جهة المعنى فأربعة أنواع: -

(١) القضايا التخصيصية: وهي ما دلت على قصر المحمول على الموضوع
دون غيره

(٢) القضايا الاستثنائية: وهي ما دلت على استثناء بعض الشيء
من موضوعها

(٣) القضايا التقارنية: وهي ما دلت على مقارنة، أو موازنة، بين حكيتين
(٤) القضايا القطعية: وهي التي متى قيل أن شيئاً بدأ، أو انتهى،
يخرج من ذلك حكمان: أولهما يتعلق بما كان عليه ذلك الشيء قبل، وثانيهما
ماذا يكون من أمره بعد

ولهذا القسم فائدة عند مناقشة هذه القضايا، حيث يجب مراعاة أنها
جملة قضايا فلا تخطأ إحداها بالأخرى

تنافض القضايا - أي تخالفها في العلاقة التي بين بعضها بعضاً من
حيث الصدق والكذب عند اختلافها في الكم أو الكيف، أو فيهما معاً
(١) قد تكون القضيتان متساويتين في الكم، ومختلفتين في
الكيف، أعنى أحدهما موجبة، والأخرى سالبة. ففي ذلك إن كانتا
أصول الفلسفة (٣)

كليتين سميتا كليتان متخالفتان، مثل قولك : كل إنسان فاضل . وقولك :
لا إنسان بفاضل

أما إن كانتا جزئيتين سميتا جزئيتان متخالفتان ، مثلاً : بعض الإنسان
فاضل . ليس بعض الإنسان فاضلاً

(٢) فإذا اتحدت القضيتان في الكيف ، واختلفتا في الكم ، سميتا
قضايا متخالفة في الكم ، مثل : كل إنسان فاضل . وبعض الإنسان فاضل ،
ولا إنسان بفاضل ، وليس بعض الإنسان فاضلاً

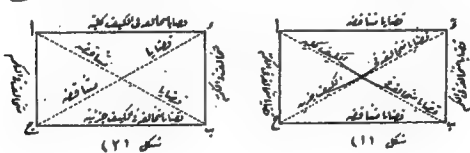
(٣) أما إذا اختلفتا في الكم والكيف ، سميتا منقضضتان

من هذا التقسيم تنتج القواعد الآتية : -

(١) القضيتان المتناقضتان لا تكونان صادقتين ، أو كاذبتين معاً ،
بل إذا كانت احدهما صادقة ، كانت الأخرى كاذبة ، وبالعكس
(٢) القضيتان المتخالفتان لا تكونان صادقتين معاً ، بل قد تكونان
كاذبتين معاً

(٣) القضايا الجزئية المتخالفة في الكيف قد تكون صادقة معاً ،
ولكن لا تكون كاذبة معاً

(٤) القضايا المتخالفة في الكيف . إذا كانت الكلية صادقة ، كانت
الجزئية كذلك ، ولا عكس . وقد وضع بعضهم هذين الشكلين لزيادة الإيضاح .



من الأوضاع المختلفة لهذين الشكلين يعلم فرق التباين بين هذه القضايا المنطقية

عكس القضايا - عكس القضية هو اختلاف الوضع في حدودها مع بقائها صحيحة دائماً. كجمل الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً. مثلاً:
الإنسان حيوان ناطق. أو: الحيوان الناطق إنسان

قواعد العكس

- (١) الكلية الموجبة تنعكس إلى جزئية موجبة مثلاً: الإنسان بعض الحيوان. وعكسها يكون بعض الحيوان إنساناً
- (٢) الموجبة الجزئية تنعكس إلى موجبة جزئية أيضاً
- (٣) الكلية السالبة تنعكس إلى كلية سالبة أيضاً. مثلاً: لا شيء من الحيوان بحجر. كقولك: لا شيء من الحجر بحجر
- (٤) الجزئية السالبة لا تنعكس - على أن هذا يختلف فيه - حيث قال بعضهم: إن الاختلاف في الكم عبارة عن علاقة تاليفية لا علاقة تمارض، فإن الجزئية السالبة قد تنعكس بتغير الكيف، أعنى بحمل النفي على المحمول لا على العلاقة. مثلاً: بعض الأغنياء ليسوا بسعداء. تقول بعض من ليسوا بسعداء أغنياء

قاعدة العكس - تختلف المناطق في فائدة العكس حتى قال بعضهم: أنها دقة فكرية عديمة الجدوى. ولكن قال أحدهم: أن للعكس فائدة عملية. لأن أوسع مجال للمناقطة هو عكس القضايا الموجبة الكلية بلاحد

محدود . مثلاً يقول بعضهم : كل عقل قوى ذو مخ كبير الحجم . عكسها :
كل ذى مخ كبير الحجم قوى العقل — لذلك وضعت قواعد العكس
تقديماً من مثل هذا القياس المغلوط

العكس السلبي — متى انعكست القضية الموجبة الى سالبة ، سمي
ذلك بالعكس السلبي . مثلاً : كل مثلث شكل له ثلاثة أضلاع . عكس
ذلك : كل شكل ليس له ثلاثة أضلاع ليس بمثلث
والعكس السلبي ينتج ما يسمى بالنتائج المباشرة ، أى قضايا منتجة
مباشرة بلا قياس منطقي وبلا حاجة الى مقدمة كبرى . وهذا مما اختلف
فيه المناطقة



الباب الخامس التعريف والقول الشارح

التعريف — التعريف قضية متعادلة يكون فيها المحمول عبارة عن ماهية الموضوع — أما قولهم : —

أولاً — التعريف قضية : لأن التعريف يبان لتصور الموضوع ، وتأيد المعنى المشتغل عليه . مثلاً : لما كان المفهوم أن الشمس كرة مشتعلة ، نقول في تعريفها : الشمس كرة مشتعلة . ففي هذا التعريف تعبير عن فكرة ، وتأيد لمعناها

ثانياً — التعريف قضية متعادلة : لأن التعريف يجب أن يتعادل فيه المحمول والموضوع فيحل كل منهما محل الآخر ، بخلاف القضية فنقول مثلاً : الإنسان حيوان ناطق ، أو كل حيوان ناطق انسان . أما إذا قلنا : إن الانسان حيوان ففري فلاس هذا بتعريف بل قضية من القضايا لأن المحمول هنا غير متعادل مع الموضوع ، لوجود حيوانات ففريه غير الانسان ثالثاً — يجب أن يكون التعريف قضية واحدة : لأن التعريف من شأنه بيان معنى الشيء ، ولكل شيء معنى واحد ، وما زاد فانه يكون وصفاً لا تعريفاً

رابعاً — يجب أن يكون المحمول عبارة عن ماهية الشيء أعنى المعنى الأول المحدد للشيء

فاذا أردنا تعريف النّير قلنا : من ذوات الطّفّر . وهو الجنس القريب
فهذا الجنس القريب يشمل باقى صفات الأجناس الأخر ، وهى حيوان
فقرى ثديى وهكذا .

أما الفصل المقوم ، أى الفصل المميز له عن غيره حقيقة ، فهو لو قلت :
الانسان حيوان متحرك ، لما ميزته عن غيره فى شىء . أما لو قلت انه
حيوان ناطق ، كان لفظ ناطق فصل مقوم ، أى وصف لا يشترك
فيه غيره

ويشترط فى صحة التعريف سلامته من التطويل ، والايجاز المفتصب
والحشو ، والغموض ، والدور ، والتسلسل ، والكناية ، والتعريف السلبى



الباب السادس

في القياس

قلنا في علم النفس : إن النظر أو القياس العقلي عمل من أعمال الذهن
يختص في الانتقال من قضية معلومة إلى قضية مجهولة . ويكون ذلك بأحد
أمرين : إما أن يستنتج قضية من قضية أعم منها ، ويسمى هذا بالاستنتاج
وإما أن يستنتج قضية عامة من جملة قضايا أخص منها ، ويسمى ذلك
بالاستقراء ، ولدراسة هذين الأمرين نبدأ بشرح أولها وهو الاستنتاج فنقول :
لفهم النظر القياسي جيداً يجب دراسة أشكاله الخارجية وهو
القياس المنطقي

فالقياس المنطقي بالنسبة للنظر ، كالتقضية بالنسبة للحكم ، وكاللفظ
بالنسبة للمعنى

فالقياس المنطقي هو النظر مترجماً بقضايا

فعر يف القياس — القياس هو اجتماع ثلاث قضايا متى سلمنا
بالاثنين الأولين لزم عنهما لذاتهما صحة الثالثة . كقولك : كل فضيلة تجعل
الإنسان سعيداً . والاعتدال فضيلة ، لزم عنهما حتماً أن الاعتدال يجعل
الإنسان سعيداً

تعمل القياس — كل قياس يتركب من ثلاثة معان ، تسمى حدوداً
وهي (١) الموضوع أو الحد الأصغر (٢) المحمول أو الحد الأكبر

(٣) الحد الأوسط، أو المعنى الذي يربط الحدين الأولين بعضهما ببعض والحدان الأوليان يسميان بالمقدمتين، والثالث يسمى بالنتيجة. وما اشتملت على الحد الأكبر تسمى بالمقدمة الكبرى، وما اشتملت على الحد الأصغر تسمى بالمقدمة الصغرى

ويجب التفريق بين النتيجة الاتفاقية، والنتيجة اللزومية، فالأولى هي القضية الثالثة أيًا كانت، أما اللزومية فهي الرابطة المنطقية التي تربط القضية الثالثة بالتضمين الأوليين، والقياس يكون منتجاً أو غير منتج على وفق النتيجة المستخرجة من المقدمتين

قلنا إن في القياس ثلاثة حدود، وثلاث قضايا، ولما كانت الحدود هي أجزاء القضية، وكل قضية لها حدان على الأقل، والقياس مؤلف من ثلاث قضايا، فيكون في كل قياس ستة حدود، ولكن بحذف الحدود المكررة بكل قياس يكون عدد الحدود ثلاثة فقط مثلاً :

البخيل ممقوت وفلان بخيل إذاً فلان ممقوت

المادة والشكل - لكل قياس مادة وشكل. فالمادة هي الحقيقة الكامنة في القضايا، والشكل هو العلاقة المنطبقة بينها. وليس من شأن القياس ضمان الحقيقة في القضايا، أي كونها صادقة أو كاذبة، إنما شأنه صحة العلاقة المنطبقة بينها. ينتج عن ذلك

أولاً - قد يتألف قياس كاذب من ثلاث قضايا صادقة. مثلاً :

الاعتدال فضيلة والاعتدال محبوب إذاً الفضيلة محبوبة

فهذا قياس مؤلف من ثلاث قضايا صادقة، ولكنه غير صحيح، لأنه

إذا كان بعض الفضائل محبباً فلا يستتبع ذلك أن تكون كلها محببة
ثانياً - قد يتألف قياس صحيح من ثلاث قضايا كاذبة . مثلاً
كل عاطفة شجاعة محبوبة ، والتهور شجاعة ، إذا التهور محبوب
فمذا قياس غير صحيح من حيث المادة ، وصحيح من حيث الشكل
ثالثاً - قد يستنتج نتيجة صادقة من مقدمتين كاذبتين . قال
بعضهم مازحاً : -

علبتى (علبة النشوق) فى القمر ، والقمر فى جيبي ، إذا علبة النشوق
فى جيبي (وأخرج العلبة من جيبيه)

قواعد القياس - لفهم قواعد القياس يجب ملاحظة أمرين : -
أولاً - محمول كل قضية موجبة ، يكون جزئياً دائماً
ثانياً - محمول كل قضية سالبة ، يكون كلياً دائماً
ولجاعة (البول رويال) قواعد لصحة القياس منها : -

(١) ان الحد الأوسط لا يكون جزئياً مرتين ، بل لا بد أن يكون
كلياً فى مرة منهما . فمثلاً : النبق شجر - أى من بعض الشجر -
والبلوط شجر - أى من بعض الشجر - فهذا قياس لا ينتج ، لأنه
لا يمكن أن يقال إن النبق هو البلوط ، لوجود حدين أوسطين فى الحقيقة ،
وليس بينهما مطابقة ما ، ولذلك لا يمكن أن ينتج نتيجة سالبة لأنه قد
يتطابق جزء القضية . فمثلاً : أكلة اللحوم حيوانات ثديية ، والكلب
من الحيوانات الثديية . فى هذه الحالة لا نزاع فى أن الكلب من أكلة

الحووم ، ولكن ذلك لم يحىء من ناحية القياس . إذا لا ينتج القياس مادام
الحد الأوسط يكون جزئياً مرتين

(٢) ان حدود النتيجة لا يمكن أن تزيد عن حدود المقدمتين

(٣) لا ينتج قياس مؤلف من قضيتين سالبتين . فمثلاً : الاسبان
ليسو بأترك ، والأتراك ليسو بنصارى .

(٤) القضيتان الموجبتان لا ينتجان سلباً

(٥) تتبع النتيجة دائماً أقل أجزاء القياس

ومعنى أقل الأجزاء ، السلب بالنسبة للإيجاب ، والجزئية بالنسبة
للكلية . ففى كانت احدى المقدمتين سالبة ، كانت النتيجة سالبة ، وإذا
كانت احدهما جزئية ، كانت النتيجة كذلك .

(٦) لا ينتج القياس اذا تألف من قضيتين جزئيتين

ضروب القياس — هيئة نسبة قضايا القياس الثلاث بعضها الى بعض
من حيث الكم أو الكيف ، تسمى ضرباً . وبما ان قضايا القياس أربعة
أنواع : ١ — ب — ج — د . نجد يجعل هذه الأربعة الأحرف ثلاثة
ثلاثة انها ٦٤ ضرباً ، ولكن كثيراً من هذه الضروب غير متبع ، لأن
منها ٢٨ ضرباً غير منتجة عملاً بالقاعدة الثالثة والخامسة إذ قلنا : ان
القضيتين السالبتين ، أو الجزئيتين لا تنتجان أصلاً . و ١٨ عملاً بالقاعدة
الرابعة إذ قلنا : ان النتيجة تتبع دائماً أقل أجزاء القياس . و ٦ عملاً بالقاعدة
الرابعة ، إذ قلنا : ان القضيتين الموجبتين لا تنتجان سلباً . وضرب واحد عملاً
بالقاعدة الثانية إذ قلنا : ان حدود النتيجة لا تزيد عن حدود المقدمتين

وأخيراً ضرب واحد أيضاً ١ - ب - ٥ وان لم يكن كاذباً تماماً فإنه عديم الجدوى . إذاً يكون ٥ ضرباً غير منتج ، وعشرة منتج ، منها ٤ موجبة ، و٦ سالبة

$$\left\{ \begin{array}{ccc} \text{ب} & \text{ا} & \text{ب} \\ \text{ب} & \text{ب} & \text{ا} \\ \text{ب} & \text{ا} & \text{ب} \\ \text{٥} & \text{٥} & \text{ا} \\ \text{٥} & \text{ا} & \text{٥} \\ \text{٥} & \text{ج} & \text{ب} \end{array} \right\} \text{موجبات} \left\{ \begin{array}{ccc} \text{ا} & \text{ا} & \text{ا} \\ \text{ج} & \text{ج} & \text{ا} \\ \text{ج} & \text{ا} & \text{ا} \\ \text{ج} & \text{ا} & \text{ج} \end{array} \right.$$

ومع هذا فن الميث القول بأن الضروب المنتجة عشرة فقط بل يوجد عشرات إذا رتبنا الضروب مع الأشكال ، لأن الضرب الواحد ينتج مع جملة أشكال

أشكال القياس - الأوضاع المختلفة للحد الأوسط في المتقدمين حسبما يكون محمولاً أو موضوعاً يسمى أشكالاً ومن ذلك يكون للقياس أربعة أشكال :

الشكل الأول - الحد الأوسط يكون موضوعاً في الكبرى محمولاً في الصغرى

» الثاني - أن يكون محمولاً في الكبرى والصغرى

» الثالث - أن يكون موضوعاً في الكبرى والصغرى

» الرابع - أن يكون محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى

ولكل من هذه الأشكال قواعد خاصة ، يعرف منها الضروب
المقبولة ، أو المرفوضة ، ويعلم منها أنها ١٩ ضرباً مستجاً
الشكل الأول - يشترط لاتتاج الشكل الأول أوران : أن تكون
الصغرى موجبة دائماً ، والكبرى كلية
وعليه لا يكون للشكل الأول غير أربعة ضروب :

$$\left\{ \begin{array}{ccc} \text{ب} & \text{ا} & \text{ب} \\ \text{ب} & \text{ج} & \text{و} \end{array} \right\} \text{موجبتان} \left\{ \begin{array}{ccc} \text{ا} & \text{ا} & \text{ا} \\ \text{ج} & \text{ج} & \text{ا} \end{array} \right\} \text{سالبتان}$$

- | | | |
|----------------------|---------------------|------------------------------|
| (١) الناس غير مصومين | والمالوك أناسي | إذاً للمالوك غير مصومين |
| (٢) الناس غير مصومين | وبعض الكائنات أناسي | إذاً بعض الكائنات غير مصومين |
| (٣) لا انسان نه الآن | والمالوك أناسي | إذاً لا ملك نه الآن |
| (٤) لا انسان نه الآن | وبعض الكائنات أناسي | إذاً بعض الكائنات غير نه |

الشكل الثاني - يشترط فيه أولاً أن تكون إحدى المقدمتين سالبة
وعليه تكون النتيجة سالبة أيضاً . ثانياً أن تكون الكبرى كلية
وعليه يكون له أربعة ضروب :

$$\left\{ \begin{array}{ccc} \text{ب} & \text{ا} & \text{ب} \\ \text{ب} & \text{ب} & \text{ا} \\ \text{ب} & \text{ج} & \text{و} \\ \text{ا} & \text{و} & \text{و} \end{array} \right\}$$

- | | | |
|------------------------|---------------------------|-------------------------------|
| (١) لا ملك بانسان | وكل المالوك أناسي | إذاً لا ملك بملك |
| (٢) كل المالوك أناسي | ولا ملك بانسان | إذاً لا ملك بملك |
| (٣) لا ملك بانسان | وبعض الكائنات أناسي | إذاً بعض الكائنات ليس بملك |
| (٤) جميع الابطال أناسي | وبعض الكائنات ليسو بأناسي | إذاً بعض الكائنات ليست بأبطال |

الشكل الثالث — يشترط فيه أمران : أولاً إيجاب الصغرى ، ثانياً جزئية النتيجة

وله ستة ضروب منتجة :

| | | |
|---|---|---|
| ج | ا | ا |
| و | ا | ب |
| ج | ا | ج |
| ج | ج | ا |
| و | ا | و |
| و | ج | ب |

- (١) كل الناس غير معصومين وكل الناس كائنات حية اذا هم الكائنات الحية غير معصوم
(٢) لا انسان نبي وكل الناس كائنات حية اذا هم الكائنات الحية ليس نبيا

وهكذا يمكن تركيب باقى الأمثلة

الشكل الرابع — يشترط فيه : أولاً — متى كانت الكبرى موجبة ، كانت الصغرى كلية . ثانياً — متى كانت الصغرى موجبة ، كانت النتيجة جزئية . ثالثاً — فى ضروب السلب تكون الكبرى عامة ، وله خمسة ضروب منتجة :

| | | |
|---|---|---|
| ج | ا | ا |
| ب | ب | ا |
| ج | ا | ج |
| و | ا | ب |
| و | ب | ج |

غلافلاسفة القرون الوسطى فى أمر القياس ، وجاوزوا به مكانه الى علوم الطبيعة . ولكن فلاسفة القرن السابع عشر مثل (باكون) و (ديكارت) وجماعة (البول روبال) قالوا بخطأ القياس :

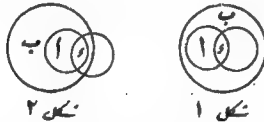
قال (باكون) : إن القياس يتركب من مقدمات ، فإذا كانت هذه المقدمات غير قاطعة كان القياس باطلاً

وقال (لوك) : إن سلامة الذوق قد تنتج صحيحاً أكثر من منطق يتسلح بضروب القياس

أما (لايبنز) فيقول : إن القياس المنطقى وإن كان قليل الاستعمال بين الناس - وإذا استعمل كان طويلاً الأذيال كثير التشوش على الأذهان - إلا أنه من أجل توليدات الذهن البشرى وأدق مبتدعاته

نظرية (بولر) . شرح الرياضى الشهير (بولر) فى كتاب بحث به الى احدى أميرات المانيا ضروب القياس بنظرية فنية لا بأس من ايراد أمثال منها عن الشكل الثانى . قال :

إذا كان جزء من مدلول و داخلاً فى مدلول ١ كان هذا الجزء داخلاً فى مدلول ب كذلك ، لأن مدلول ١ داخل كله فى مدلول ب من ذلك ينتج الشكل الثانى من أشكال القياس



كل ١ هو ب وبمض و هو ١ إذا بمض و هو ب

مثال ثمر:

شكل ٣ : اذا كان جزء من مدلول و خارجاً عن مدلول ب كان هذا الجزء بعينه خارجاً عن مدلول ا على التحقيق حيث كان مدلول ا داخلياً ب كله في مدلول ب ومنه ينتج القياس الآتي



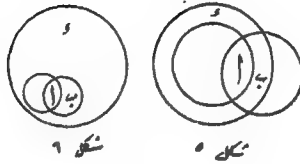
كل ا هو ب فان كان بعض و ليس ب اذا يكون بعض و ليس ا
شكل ٤ : اذا كان مدلول و يشمل كل مدلول ب جزء من مدلول و يقع حتماً في مدلول ا . ومنه ينتج القياس الآتي :



اذا كان كل ا هو ب وكل ب هو و اذا بعض و هو ا

مثال ثالث :

اذا كان مدلول و يشمل في ذاته مدلول ا يكون من المحقق أن جزءاً منه داخل في مدلول ب . ومنه ينتج القياس الآتي :



بعض ا هو ب . وكل ا هو و . اذاً بعض و هو ب — وهكذا
 وضع لجميع ضروب القياس دوائر على غرار الأمثلة السابقة . وعي من أبدع
 الطرق وأكثرها وضوحاً



الباب السابع

البرهان

طريق البرهان هو الاستنتاج، فالإنسان يستنتج ليبرهن . والبرهان :
الغاية . والاستنتاج : طريقة . وكما وضع ارسطو قواعد القياس، كذلك وضع
قواعد البرهان . ولذلك سنشرحها على أسلوبه وطريقته واصطلاحه

تعريف البرهان — قال ارسطو : البرهان هو القياس العلمي — أعنى
القياس الذى يوصل الى العلم والمعرفة — والمعرفة هى فهم الأشياء بعلمها . وإذا
كانت المعرفة هى الوقوف على الأسباب والعلل ، والبرهان هو القياس
المنطقي للمعرفة ، يخرج من ذلك على أن البرهان ذو مبادئ مقررّة أوليّة
واضحة الحجة أكثر من النتيجة الحاصلة من مطلق قياس منطقي

القضايا السابقة والمباشرة — مما تقدم يعلم أن البرهان يستلزم قضايا
سابقة مقررّة — وهذا ما حمل المناطقة على فرض اعتراض : —

(١) قالوا ان البرهان مستحيل . لأنه مستلزم لمبادئ ، وهذه المبادئ
فى ذاتها محتاجة لبرهان ، وهذا البرهان مستلزم لمبادئ ، والمبادئ كذلك
لبرهان ، وهكذا اصبحنا فى حلّ وترحال لانهاية لها . وإذا وقفنا فكاّتنا
ساعنا بمبادئ لا برهان لها

(٢) قالوا ان العلم البرهانى ممكن ، ولكن البرهان دائر متسلسل
أما الاعتراض الأول فقد خطر لأرسطو من قبل ، ثم أخذ به

(بسكال) ونشدد فيه ، على أن رد أرسطو عليه واضح لا كلف فيه فهو يقول :-

نحن نؤيد القول بأن ليس كل علم برهانيا ، وان القضايا المباشرة معلومة بلا برهان . وهذا حاصل بالضرورة ومشاهد بلا عناء ، لأنه اذا كان من الضروري معرفة المبادئ والتعريفات التي يستمد منها البرهان . وكان من الضروري أيضاً الأخذ ببعض المبادئ المباشرة ، فذاك الا لأن هذه المبادئ غير قابلة للبرهان . وهو ما نراه حقاً

ويظهر لأول وهلة أن أرسطو اقتصر في رده هذا على بيان الحال وضرورتها ، ولم يتعرض لاثبات صحتها . على انه بالتأمل نرى في جوابه تعريفاً قاطعاً مميزاً ، وذلك في قوله « مباشرة » فاننا اذا أخذنا ببعض المبادئ فاننا لم نأخذها لقصر مداركنا كما قال (بسكال) ولكن لأننا وقفنا عند قضايا مباشرة ، أعني بلا حد اوسط . ومثلها لا فائدة من البرهان عليها لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول لا تحتاج فيها الى حد اوسط ، مادامت هذه العلاقة موجودة من ذاتها

والحقيقة أن بسكال خلط بين استحالة البرهان بسبب خطأنا ، وامكانه بسبب طبيعة الشيء ، خذ مثلاً إحدى المسلمات التي قالها اقليدس وهي : من اية نقطة خارجة عن خط مستقيم لا يمكن أن يرسم منها غير خط متواز واحد . فهذه المسلمة لم يتوصل الى اقامة البرهان عليها للآن ، وقد يكون ذلك لقصر الفكر الانساني . ولكن البديهيات المستمدة منها صحيحة ولم يصادف فيها مستحيل

(٢) زعم بعض الفلاسفة ان البرهان ممكن . ولكنه دائر متسلسل — أعنى يبرهن فيه على المبادئ بالتأنيخ ، وعلى هذه بالمبادئ — وهذا زعم فاسد لأن البرهان لا يبدأ بغير قضايا بديهية لا تحتاج إلى برهان .
القضايا الضرورية — يجب في البرهان أن يبدأ بقضايا ضرورية لأن كل برهان قياس منطقي ، وليس كل قياس منطقي برهاناً . فهناك نوعان من القياس ، قياس الجواز والاحتمال ، وقياس الضرورة . وهذا الاخير هو القياس البرهاني دون غيره . وفي علوم الرياضة والمنطق وما بعد الطبيعة لا يستعمل إلا الأقيسة الدافعة . أي المؤلفات من قضايا ضرورية ، وقد تقبل فيها المبادئ المقررة عرفاً من باب التسامح ليس غير . وما هي شرائط المبادئ الضرورية ؟ ذكر ارسطو أنها ثلاث : — أولاً — أن يكون الموضوع كلياً — ثانياً — أن يكون المحمول جوهرياً — ثالثاً — ان يكون المحمول ذاته كلياً مساوياً للموضوع سعة . اعنى قضية تعادلية لأن الجزئي لا يكون ضرورياً . وكذلك العرضي . إذاً يجب أن يكون المحمول والموضوع جوهريين كليين . أعنى متعادلين . وقد عني أرسطو بالضرورة ، الضرورة في ذاتها ، وليست الضرورة التجريبية ، مثل قولك : كل إنسان فان . فانها ضرورة واقعية ، وليست بالضرورة البديهية التي هي أساس البرهان

وقد خرج ارسطو من المبادئ المتقدمة النتائج الآتية : —
أولاً — المقدمات الضرورية تنتج دائماً نتيجة مبرهنة

ثانياً — لا برهان بغير مقدمات ضرورية ، ولو كانت صادقة أو محتملة الصدق

ثالثاً — لا ينتج العرضى أو الزائل برهاناً ، لأن البرهان يجب أن يكون أبدياً

المبادئ الخاصة — والمبادئ المشتركة — لا يكفي أن تكون القضايا ضرورية بديهية غير قابلة للبرهان حتى تصلح أن تكون مبادئ . فإن هناك نوعان من المبادئ خاصة ومشتركة

فالمبادئ الخاصة هي ما تملقت بعلم من العلوم . والمشاركة ما تملقت بطائفة من العلوم في آن واحد . فتعريف الخط المستقيم خاص بعلم الهندسة أما البديهيات مثل : الشيثان الماديان لشيء واحد متساويان ، فمشاركة عامة بين طائفة من العلوم . وقرر ارسطو أن المبادئ الخاصة تشمل التعريفات والمصطلحات الخاصة بكل علم ، مثل وجود الوحدة والكميات ، وكما هي مبادئ خاصة بعلم العدد أو الحساب . ووجود الحركة مبدأ خاص بعلم الطبيعة وأما المبادئ المشتركة فهي البديهيات

ولذلك وضع ارسطو القاعدة الآتية : يجب أن نبرهن على كل شيء بمبادئه الخاصة . لا بمبادئ علم آخر لا يتعلق به . فلا نبرهن على شيء من علم الحساب بدليل من علم الهندسة ما لم يكن بين العلمين ارتباط كما فعل (ديكارت) حين برهن على نظريات الهندسة بعلم الجبر . لأن موضوع علم الهندسة الكميات ، وهذه يمكن الاستعاضة عنها بالرموز الجبرية

قوانين البرهان — وضع ارسطو للبرهان القوانين الآتية : —

(١) البرهان الكلى أقوى من البرهان الجزئى

(٢) البرهان الايجابى يفضل البرهان السلبى

(٣) البرهان الايجابى والسلبى يفضلان البرهان على بطلان النقيض

— طريقة المحال — أى البرهنة على بطلان نقيض الشيء لاثبات وجوده

وهناك برهان تام ، وهو برهان بالعلة ، وبرهان ناقص ، وهو برهان

بالمعلول

القياس الخطابى — جعل ارسطو القياس الخطابى فى مقابل القياس

البرهانى . لأن هذا الأخير يختص كما قلنا بالضروريات أى مؤلف من

مقدمات يقينية تفيد اليقين (واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق

للواقع العائم) .

وأما القياس الخطابى فهو مؤلف من مقدمات جائزة أو مظنونة

ويسمى كذلك بالدليل الخطابى وهو أسلوب الدفاع عند المحامين ، وفى

الاختلافات السياسية ، وأحياناً عند الفلاسفة ، وهو اجراء الموازنة بين

أدلة الشبوت ، وأدلة النفى ، والمنفعة والضرر ، أو الترغيب والترهيب ،

والأسانيد التى تقدم لجملة الايجاب تسمى أدلة ، والأسانيد التى لجملة

النفى تسمى معارضات



الباب الثامن

الاستقراء

الاستقراء : هو تتبع الجزئيات لنخرج منها حكما عاما . فهو عكس القياس الذي هو استنتاج الخاص من العام . أما الاستقراء فهو استنتاج العام من الخاص . قلنا في علم النفس : إن الاستقراء من عمل الذهن . وتكلم هنا عن المسئلة المنطقية التي اثارها الاستقراء

مسئلة الاستقراء : جميع الظواهر الكونية التي عرفناها كان طريق علمنا بها التجارب الجزئية . ومع هذا فقد حكمنا بعمومية قوانينها ، ودوامها فمثلاً : قوانين سقوط الأجسام في الفراغ ، انما جاءت من مشاهدة سقوط بعضها . وكذلك ترتيب الحيوان الى ثديي ، وغير ثديي ، ومجتر ، وغير مجتر ، والى غير ذلك ، كلها جاءت من طريق المشاهدات الجزئية ، وعليها بنيت العلوم الطبيعية ، والتاريخ الطبيعي

كيف كان الاعتماد على الاستقراء ؟ وكيف حصل الاطمئنان الى نتائجها حتى نرى الناس في أمن ووثوق من تلك المعلومات كأنها حقائق ثابتة ؟ كيف نفسر أن عملاً تجريبياً محضاً ليست له أدنى قيمة منطقية يكون أساساً لا لعلوم الطبيعة فقط بل ومؤدياً كذلك إلى اليقين في الحياة العملية ؟ لا شك أن تأزر طرق الاستنتاج والاستقراء هو الموصل إلى متانة النتيجة .

ان قوة الاستقراء ترتبط تماماً بتعدد المشاهدات ، فكما زادت وتناهت كلما قربت من اليقين . من الذى يشك فى أنه هالك يوماً ما ؟ لا أحد . لأنه من مشاهدة الملايين من الناس يموتون . استقرت حقيقة الموت فى النفوس ، وأصبحت من الأمور اليقينية

الحل الاسكوتلاندى — يقول أصحاب هذا المذهب ان الاستقراء مبنى على مقدمة كبرى مقدرة تسمى بالمبدأ الاستقرائى . وهو مبدأ كلية قوانين الطبيعة ودوامها . أعنى أن مبدأ الاستقراء مبنى على حكيم ، وهما : أولاً — العالم خاضع لقوانين ثابتة . ثانياً — العالم خاضع لقوانين عامة . . . أما دوام قوانين الطبيعة فيجعل كل مشاهدة توالى قضية محققة . وإذا لم تكن قوانين الطبيعة عامة ، فالمعرفة البشرية تكون مقصورة على الاشخاص الذين شاهدوا التجربة . ولكن هذه القوانين بعينها تجري دائماً ، والملاحظة حاصلة من أمثالهم ، وهذا ما يجعلها حقيقة عامة

وقال مخالفوهم : ما خفى هذه الكبرى المزعومة ؟ قوانين الطبيعة عامة ودائمة ؟ هذا معناه ان الطبيعة خاضعة لقوانين ولا تفيد شيئاً آخر (مضى كانت كبرى لقياس منطقي)

وقال آخر : يريد أصحاب هذا المذهب أن يقولوا : شاهدنا بالتجربة القانون الفلانى . وكل قانون عام . إذاً هذا القانون عام . وبناء عليه يكون كذلك فى كل زمان ومكان . لأن هذا معنى قولهم : القوانين المشاهدة فى حالة بعينها تبقى هى فى جميع الأحوال المماثلة .

ولكن هل يمكن مجرد القول بأن الحادث الفلانى قانون ؟ وهل هذا

هو كل الاستقراء؟ كلا، إن المسئلة تنحصر بالتدقيق في معرفة ما اذا كانت الامور المشاهدة قانوناً أم لا . واذا قررنا أنها قانون كان القول بأنه ثابت وكلى ، تحصيل حاصل . ولا يفيد شيئاً في تأييد نظرية الاستقراء وكذلك لا يقدم في المسئلة ولا يؤخر تحليل المبدأ العام للقوانين الطبيعية الى مبدئين آخرين هما مبدأ العلة الفاعلية ومبدأ العلة النائية . فان ذلك كله انما يفيد في معرفة وجود القوانين في الطبيعة ودوامها . ولكن لا يفيد شيئاً في المسئلة المنطقية الموضوعة لمعرفة كيف يستنتج وجود قانون ما من بعض تجارب جزئية . كيف يمكننا أن نقول ان فعلاً ما قانون ؟ فهل نقول ذلك بناء على التجربة ؟ وهى لا تفيد شيئاً غير تمدد التجارب الجزئية ؟ وكيف يستنتج من احوال عارضية قانون عام ؟ أم بالتكرار ، وما فنسل التكرار ؟ ونحن مهما كررنا التجربة عشرات ومئات لا يكون عملنا شيئاً بجانب اللانهاية . اذاً فالذهب الاسكوتلاندى لم يزدنا شيئاً عن حقيقة الاستقراء

مفيدة النظرية الاستقرائية — يتساءلون كيف ان عدداً من التجارب يوصلنا الى قانون عام كلى لا استثناء فيه ؟ إذا جئنا مثلاً بماء مغلى تحت ضغط بارومترى ثابت مقداره ٧٦ سنتجراذ ووضعنا فيه ترمومتراً وشاهدنا أن الزئبق ارتفع الى ١٠٠ درجة . نقول انه كلما كانت الماء مغلى على هذه الدرجة ووضع فيه ترمومتر فانه يرتفع دائماً الى درجة ١٠٠ . هذه الظاهرة حاصلة من جميع التجارب التى عملت للآن ولا زالت تحصل ايضاً ، ولكن عدد هذه التجارب مهما كثر فانه لا يفيد بجانب اللانهاية . فهل اللانهاية

هى التى تثبت لنا ان هذه الظاهرة ثابتة فى كل زمان ومكان ؟ بالتأمل نرى ان حقيقة الاشكال ليست فى ان تستنتج من الماضى الى المستقبل — أى طول المدى — وانما الحل فى تفسير الحوادث السابقة . فالمسئلة ليست معرفة ما اذا تبعنا قانونا من القوانين نبحت هل هو ثابت لا يتغير (لان ذلك مقرر) ولكن المسئلة هى : هل الظاهرة التى شوهدت تمر عن قانون ؟ وكذلك ليست المسئلة معرفة ما اذا كانت العلل الواحدة تنتج معلولات واحدة هذا مقرر معلوم) ولكن المراد هو معرفة ما اذا شوهدت ظاهرة من الظواهر هل هى علة والأخرى معلولة لها أم لا ؟ قررنا ان غليان الماء يحدث صعود العمود الترمومترى الى ارتفاع سميانه ١٠٠ درجة ، فاذا قررنا بناء على التجارب التى عملناها ان الغليان هو المسبب لصعود الترمومتر . كان ذلك كل المسئلة لانه اذا قررنا ان هناك قانونا بناء على التجارب التى تمت فالاستقراء تم بذلك ، وكان الاستقراء فى كل وقت ليس الا نتيجة منطقية

وفى الواقع يمكننا ان نضع قاعدة : العلل الواحدة (فى ظروف بعينها) تنتج معلومات واحدة . وهذه ليست الا صورة معكوسة من مبدأ العاينة (الذى شرحناه فى علم النفس) . اذا غليان الماء علة ، وصعود الترمومتر الى ١٠٠ درجة معلول . فيكون السبب بعينه (الغليان) ينتج دائما المعلول نفسه (الصعود) وهذا ليس الا قياس . ولكن الاستقراء كله فى المقدمة الصغرى وهى انه فى جميع المشاهدات كان الغليان علة ، والصعود معلول . وبعبارة اخرى : ان هاتين الظاهرتين كانتا مرتبطتين بقانون وهذا ما يلزم اثباته لكى يكون الاستقراء مبنيا على اساس منطقي

ولابته تقول — اذا فرضنا ان هذه العلاقة ليست القانون فاذنا
تقول ؟ اذا قلنا ان غليان الماء ليس بعلّة وان صعود الترمومتر ليس بعملول
كانت العلاقة التي بينهما عارضية ، اى ظاهرية ، وليست واقعية ، اى وقع
ذلك مصادفة. أو اذا قلنا : ان العلاقة بين غليان الماء وصعود الترمومتر ليست
بقانون من قوانين الطبيعة ، وجب افتراض وجود أسباب آخر لا علاقة
لها بغليان الماء هي التي سببت صعود الترمومتر الى ١٠٠ درجة ، واذا قلنا
بوجود هذه العلاقة بينهما كان ذلك قانوناً ، واذا لم نعرف بوجود قانون
الطبيعة ، وجب أن نعرف بأن المصادفات قد تأتي بعجائب الاتفاق
الثابتة . اذا يكون صحيحاً ما ظهر لنا استحالة أولاً وهو المبدأ الاستقرائي
الصحيح : كل مصادفة ثابتة لها علة محكمة معينة وهو ما نعب عنه بالقانون .
فمقعدة الاستقراء اذا ليست في تكرار المشاهدات الى ما لانهاية ،
ولكنها في ستر المصادفة الحاصلة ، وتكرار المشاهدة يزيد في قيمة تلك
المصادفات

ويتألف الاستقراء من مدتين ، ويرجع الى قضيتين

الأولى هي : كل مصادفة ثابتة للظواهر لها سبب وجودي ، سواء كان
ذلك في علية احدى الظاهرتين بالنسبة للأخرى ، أم كان في علية مشتركة
والثانية هي : كل علية وجدت في ظروف بعينها تنتج دائماً
معلولات بعينها .

وهاتان القضيتان هما من نتائج مبدأ العلية . فلا ضرورة اذاً في
تسميتها بالمبدأ الاستقرائي ، أو النظر الاستقرائي

الكتاب الثاني

منطق المادة أو أساليب العلوم

الباب الأول

العلم وأقسام العلوم

١- العلم - قبل البحث في موضوع كل علم وأسلوبه الخالص به ، نبش فيما هو العلم على العموم ، وما هي الصفات المميزة للمعرفة العلمية ، وكيف يكون التمييز العلمي ، وفيما يكون

(١) المعرفة الحسية^(١) والمعرفة العلمية^(٢) - العلم هو المعرفة ، غير أنه ليس كل معرفة تكون علمية . فان مشاهدة حجر يسقط مثلاً بعد انفصاله من صخرة وتدحرجه على ارض منحدره ثم وقوفه ، إنما يؤدي ذلك الى معرفة حسية ، لا علمية . وكذلك الصوت لدى المعرفة الحسية إنما هو حساس سماعي في قوته ورتته . والضوء والألوان إنما هي تأثير نوعي غير قابل للتحليل يقع على الشبكية . اما في نظر العلم فالصوت عبارة عن حركة تموجية مختلفة السرعة ، والضوء من تموجات الأثير . وهكذا ، فالظواهر الحسية مع بعدها عن الحقيقة ، ليست شيئاً في ذاتها ، وإنما هي علامات ،

(١) الإدراك الجزئي (٢) الإدراك الكلي

ودلائل للأشياء ، ولكنها تغير من أشكالها ، وتستتر من حقيقتها ، فهي مجرد مواد تحت التفسير .

وكذلك لا تقتصر على مشاهدة الحوادث ، والخواص ، والتغيرات ، بل يلزمنا اختصارها وتفسيرها . فالعلم يرد كثيراً من الظواهر الجزئية الى قليل من العناصر البسيطة ، وتكون هي بذاتها . فشلا الضوء ، والحرارة ، والصوت ، والكهرباء ، وغيرها ، كلها في نظر العلم ظاهرة واحدة ، وهي الحركة . وهل ترى شيئاً أكثر اختلافاً في الظاهر من ثلاثة أمور؟ مثل قطعة من الفحم تحترق ، وقضيب من الحديد يحترق ، وحيوان يتنفس ؟ ولكن العلم يكشف لنا وحدتها الأساسية ويرينا ظاهرة واحدة ذات ثلاثة مظاهر : وهي التأكسد . كذلك يفعل العلم بواسطة الاختصار ، والتجريد ، والتحليل ، يرد المركب بسيطاً ، والكثرة الى الوحدة ، والخاص الى العام .

وليس كل ما تقدم هو العلم ، بل العلم يطلب أيضاً معرفة الشرائط الضرورية لحدوث الظواهر والتغيرات التي تحصل لها ، أى الأسباب ، حتى قيل : ان العلم هو البحث عن الملل والأسباب . ولما كان التصاق الشيء بعلمته ثابتاً لا يتغير بالضرورة ، سمى قانوناً ، وكان العلم عبارة عن اكتشاف تلك القوانين .

(ب) حدود المعرفة العلمية — قلنا ان العلم من شأنه رد الحوادث المتعددة ، والجزئية ، والمركبة ، الى عدد من القوانين تضيق حلقاتها رويداً رويداً الى أن تصبح عامة . فالقانون يفسر لنا الحادثة ، بأن يضمننا كيف

تحصل في شرائط معينة ، وعلى أية كيفية . وكذلك يفسره لنا رده الى قانون أعم منه باعتباره جزئياً من جزئياته

وبلاحظ أن العلم لا نعرف منه الا كيف تقع الظواهر ، لا لم تقع ؟
فمثلاً عند سقوط شعاع ضوئي على سطح ما ، نعرفنا العلم كيف يقع الشعاع
وان زاوية سقوطه ، تساوى زاوية انعكاسه . ولكن لم كان ذلك ؟ أو لم
لا يقع على هيئة أخرى ؟ فليس ذلك في مقدور العلم .

هذا وقد تكون القوانين المتعددة التي أظهرها العلم حتى الآن مختلفة
الأصل ، أي ليست ذات أصل واحد ، وقد يكون هذا الاختلاف والتباين
ظاهرياً لنقص معلوماتنا ، وقصور أدوات البحث لدينا . فقد شاهدنا
— بفضل المباحث العلمية — اختفاء كثير من الفروق كنا نظنها فيما مضى
جوهرية ، فإذا هي في الواقع عرضية . وما يدرنا ؟ فلعل العلم سوف يصل
بنا يوماً ما الى تأييد الرأي القائل بأن « العالم حقيقة واحدة »

٢ - أقسام العلوم

إذا كانت غاية جميع العلوم واحدة ، وهي اكتشاف الروابط والعلاقات
التي تبين الظواهر بعضها بعضاً ، فإنها لا تبحث في موضوع واحد ، بل
في مواضيع مختلفة ، وذلك ما يستدعي أن يكون لكل منها مباحث
خاصة ، وأساليب خاص . لذلك يهتما معرفة أنواع العلوم المختلفة ، أو على
الأقل العلوم الأساسية منها ، التي يمكن تمييز بعضها عن بعض ، وكيفية
توزيعها . ومن هنا نشأ تشعب الآراء في تقسيم العلوم .

تقسيم ارسطو — قسم أرسطو العلوم الى ثلاث مجاميع وفقاً للغايات الثلاث لنشاط الانسان ، وهى : **عرف** ؛ **عمل** ؛ **إنتاج** . فالعلوم النظرية هى علوم ما بعد الطبيعة ؛ والعلوم الطبيعية ، والرياضية . والعلوم العملية هى الأخلاق ، والاقتصاد ، والسياسة . والعلوم الشرعية هى : صناعة القريض ، والبيان والدليل الخطابى .

تقسيم باكونه — وقسم باكون العلوم الى ثلاثة أنواع حسب القوى العقلية العاملة فى تكوينها وهى : **التخيل** ، **الحافظة** و **النظر** . فنسب الى التخيل صناعة القريض بأوسع معانيها ، (الفنون الجميلة والعلوم الادبية) ونسب الى الحافظة التاريخ المدنى والطبيعى . ونسب الى النظر علوما ذات مواضيع ثلاثة وهى : **المخلاق** (علم التوحيد) والطبيعة (ما بعد الطبيعة والطبيعة) والانسان (دراسة علاقات النفس والجسم علم النفس والمنطق والاخلاق)

تقسيم افسست كونت — وقسم كونت العلوم الى علوم مجردة ، وهى الباحثة عن القوانين العامة بصرف النظر عن الموجودات والكائنات التى تعمل فيها هذه القوانين . والى علوم محسوسة ، وهى الباحثة عن هذه الكائنات أو الموجودات فى تركيبها ، وكما تظهر لنا بالتجربة . والى علوم ثانوية (كالقسموغرافيا ، والجيولوجيا ، والارصاد الجوية ، والنبات ، والحيوان الى آخره) وكلها علوم مشتقة من العلوم الأولى .

تقسيم هيربرت سبنسر — وتابع سبنسر اغست كونت فى تقسيمه أو ما يقرب منه وأطال فى التقسيم . وانا لنقتصر على الأقسام الأصلية وهى :

١ — العلوم المجردة Abstraites الباحثة عن مخض العلاقات ، والمحددة للصور العامة ، كالمنطق ، والعلوم الرياضية

٢ — العلوم المجردة المحسوسة Abstraites-concrètes وهى التى تنظر فى الظواهر (ولذلك سميت محسوسة) ولكن بعيداً عن الكائنات التى تشاهد فيها وتميز بعضها عن بعض (ولذلك سميت مجردة) مثل الطبيعة والكيمياء .

٣ — العلوم المحسوسة Concrètes وهى التى تنظر فى جميع الكائنات من حيث تركيبها الحقيقى ، والقواعد التى تتولد من الخواص المختلفة الفعل ورد الفعل المتبادل بينهما ، مثل علم ظواهر الحياة ، وعلم النفس وعلم الاجتماع

تقسيم العلوم من حيث أسلوبها — على هذا النوع تجد أن هناك ثلاثة مجاميع : (١) العلوم الاستنتاجية الاصلية ، وهى الرياضيات (٢) العلوم الاستقرائية الاصلية ، وهى العلوم الطبيعية والكيمائية وعلم ظواهر الحياة (٣) العلوم الاستقرائية التابعة ، وهى علوم النفس والاجتماع المسماة بالعلوم الادبية



الباب الثاني

اسلوب العلوم الرياضية

(١)

موضوع هذه العلوم

(١) فروع الرياضيات — الرياضيات تبحث في الكم والمقدار، أعني الخاصية التي توجد في الأشياء، والتي تكون قابلة للزيادة أو النقصان، قليلاً أو كثيراً . والمقادير على وجهين إما منفصلة ، أو متصلة . فالمنفصلة كالأعداد ، وهي ما كانت زيادتها أو نقصها بالجمع أو الطرح . والمتصلة كالخطوط ، والسطوح ، والأجسام ، أى كل امتداد يتصوره العقل .

والنظر في الكم المنفصل يكون على جملة صور : علم العدد ، أو علم الحساب ، وهو علم النظر في الأعداد مباشرة . وقد يدلون الأعداد برموز تميمها لها ، ويسمون ذلك بعلم الجبر ، وهو العلم الباحث في النسب والمعادلات التي تكون بين الأعداد مهما تنوعت . وكذلك عند النظر في الروابط التي تربط التنبهات المتلازمة لكميتين تكون احدهما مكررة للأخرى . ويسمون ذلك بعلم حساب الدوال *Calcul des fonctions* وهو أهم من علم الجبر .

وعلم الهندسة ينظر في الفضاء ، أو الأشكال التي يمكن أن ترسم في الفضاء .

وقد ظن قدماء الرياضيين أن علم الكم ، المنفصل منه والمتصل ، يتباينان وأن لا اتصال بينهما حتى ظهر العلامة (ديكارت) وأثبت فساد هذا الزعم ، واكتشف الهندسة التحليلية وأبان أنه يمكن استعاضة أى شكل هندسى بمعادلة ، بحيث اذا تتبعنا التغيرات المختلفة للكميات في هذه المعادلة نعرف منها تغيرات الشكل الهندسى . وكذلك لما اخترع (لايبنتز) ، (نيوتن) حساب اللانهاية Calcul infini tésimal أمكن قياس الكميات المتصلة بانتخاب وحدة تكون اصغر من كل كمية معلومة ، أى (متناهية في الصغر)

(ب) موضوع الرياضيات - قال اغست كونت : إن موضوعها قياس المقادير ، أو الكميات . وقال : إن قولنا مقياس المقادير لا يلزم أن يفهم منه مجرد مقارنته كمية بكمية أخرى مثلها مفروض أنها معلومة ومتخذة وحدة بين سائر الكميات التي من نوعها . لأننا لو قلنا ذلك لكان علم الرياضيات علماً بسيطاً ، لا يستحق شهرته الفاتقة ، ومنافعه الجمة . فإن مقياس الكميات لا يكون بواسطة مقارنتها مباشرة بكمية أخرى متخذة وحدة . فثلاً : مقاس دائرة معلومة لا يمكن تعيينه بمقارنتها بمقاس دائرة صغيرة تكون هي قدر هذه القوى مرات محدودة . هذا ما دما الذهن الأنسانى إلى البحث عن طريقة لتعيين الكميات بواسطة متى تعذرت المقارنة مباشرة

والطريقة العامة المستعملة لمعرفة الكميات أو المقادير تنحصر في ربطها بمقادير آخر ، وتكون هذه المقادير الأخر قابلة لأن تكون معينة مباشرة . وبواسطتها يمكن الوصول إلى اكتشاف الأولى بالنسبة التي توجد بين الطرفين .

على هذا يمكن تعريف العلوم الرياضية بأنها علم يبحث فيه عن مقاس الكميات بالواسطة . أى تمين الكميات بكميات أخر بواسطة النسب المحكمة التي توجد بينها .

غير أن هذا التعريف ليس عاماً على ما يظهر . لأن علم الحساب العالى المتعلق بالنظر في خواص الأعداد في ذاتها لا علاقة بينه وبين مقاس المقادير . وكذلك يوجد بجانب (هندسة الكميات) هندسة للصور والأوضاع الخاصة بالنظر في النظام والوضع ، دون المقاس .

ولذلك اصطلحوا علم الرياضة في مجموعه معنى أعم واضبط ، فقالوا : إن موضوعه تمين القوانين الخاصة بالتغيرات المتلازمة للكميات ، فكل معادلة ، أو نظرية هندسية تعبر عن قانون وضعه اللهن وصرح بإمكانه . أى نسبة بين الكميات بحيث لوغيرنا مقادير بعضها امكن معرفة تغيرات مقادير الأخرى ؟ فالمعادلة

$$x^2 + y^2 + z^2 = 0$$

هذه تدل على نسبة ثابتة بين x ، y ، z . ويمكن التساؤل عما يكون مقدار (z) اذا كانت

$$x = \frac{y}{4} - z = 0$$

فالأعداد قسمها والأشكال ليست الإقوانين حقيقية . لأن العدد حالة خاصة معينة من قانون جمع الوحدة بعضها إلى بعض . ومحيط الدائرة عبارة عن قانون يتبعه المهندس يحمل نقطة تتحرك في مستوى مع حفظ البعد بينها وبين نقطة ثابتة . وهو عين ما نراه في الهندسة التحليلية حينما تعبر عن محيط الدائرة بالمعادلة الآتية :

$$x^2 + y^2 = r^2$$

كذا كانت الرياضة كباقي العلوم غايتها البحث عن قوانين أو نسب التغيرات المتلازمة . إنمّا قوانين الرياضة لا تنبئ من ناحية التجربة بل وضعها الذهن مبدأ مقررًا ، فهي من أولياتها .

(٢) أجزاء البرهان الرياضى

أجزاء البرهان الرياضى ثلاثة : التعريفات ، والبداهيات ، والمسلمات ولنبحث الآن عما هي ، وعن أصل كل منها ، وأهميتها في البراهين الرياضية فنقول : -

(١) - تعريفات الرياضيّة - قلنا : إن التعريفات الرياضية مصدرها قوانين وضعها الذهن . قال بعضهم : إن التعريفات الرياضية مثل سائر المعاني ، جاءت من ناحية التجربة . وقال بعضهم : إنها جاءت من توليدات الذهن وابتداعاته . والحقيقة أنها تولدت من الأمرين معًا . فإن مشاهدة الإنسان الأولى لفروع الشجر ، واستدارة القمر ، وتكور الخوخ ، وجذع الشجرة ، مثلاً ، أوحى إليه معاني كثيرة ، كالخط المستقيم ، والدائرة ،

والكرة، والاسطوانة، ومحيط الدائرة إلى غير ذلك. ولكن نرى من بين الأشكال الهندسية ما لا مثيل له في الموجودات، بل هو من مبتدعات العقل البشرى المحض. إذاً تكون التعريفات الرياضية وليدة المشاهدات والذهن معاً

ويشترط في التعريفات الرياضية التي هي قانون تكوين الأعداد والأشكال: —

١ — أن تكون مبدأً مقررًا، أي أنها سابقة على معرفة جميع الخواص الأخر التي يمكن اكتشافها أوليات بعدُ شيئًا فشيئًا، فمثلاً: تعريف المثلث، وهو سطح محوط بثلاثة أضلاع، لا يدل باديءً بدءً على أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، بل عرف ذلك بعدُ عند البحث في خواصه.

٢ — أن تكون كلية. أي أن تنطبق على كل نوع من مدلولها، فلا تخشى من عقبة تبدو عند تطبيق تعريف الدائرة على أية دائرة جديدة.

٣ — أن تكون نهايته لا تنمير، أي إذا كان للطبيعي أن يغير رأيه في خاصة من خواص الحرارة، أو الكهرباء، بتقديم العلم، أو يرى خطأ رأيه في حيوان، أو نبات، للملاحظات الجديدة، فانه لا ينتظر من العلوم الرياضية أن يستجد فيها ما يغير معنى المربع أو المعين، أو القطع الناقص أما أهمية التعريفات، فهي أنها أساس البراهين، والاستنتاجات الرياضية، كما لا يخفى.

(ب) البدهيّات والمسلّمات — (Axiomes et postulats) لا

تستخلص البراهين الرياضية من التعريفات، ولكنها قد تبني على بعض

قضايا تكون لها بمثابة مبادئ . وهذه القضايا بعضها مشترك في جميع العلوم الرياضية ، وبعضها خاص بالهندسة . فالأولى تسمى بالبدهييات ، والأخرى بالمسلّمات .

١- فأما البدهييات - فقد اختلف علماء الرياضة في عددها « فالثاليس » جعلها اثنتى عشرة . « ولوجندر » ردها الى خمس فقط . وبين هذه البدهييات اختلافات عظيمة ترى ظاهرة عند مقارنة بعضها ببعض فثلاً : الأولى ، والرابعة ، والخامسة ، من بدهييات « لوجندر » هي : (الأولى) كل كيتين مساويتين لثالثة تكونان متساويتين . (الرابعة) من نقطة الى أخرى ، لا يمكن ان يرسم إلا خط مستقيم واحد . (الخامسة) كل كيتين ، أو خطين ، أو سطحين ، يكونان متساويين ، متى طبقت إحداهما على الأخرى ، فاستويا في جميع امتدادهما .

فالأولى ذات صفة عامة ليست للبدهييتين الأخرين ، لأنها تنطبق على كل كمية مهما كانت ، عدداً ، أو شكلاً . وأما الرابعة فلا تدل الا على خاصية معينة ، لشكل معين . والخامسة تراها أعم من السابقة ، وأخص من الأولى ، لأنها لاتخص الا الأشكال الهندسية . فالأولى بدهيية . والرابعة : مسلة . والخامسة : تعريف .

إذاً تتميز البدهييات ، عن التعريفات والمسلّمات . فبينما نستفيد من التعريفات (طبيعة) المبدأ ، أو (ماهيته) نستفيد من البدهييات والمسلّمات (العلاقة) أو الرابطة التي بين الكميات ، فهما من نوع الدعاوى النظرية ، أما الفرق بين النوعين أن البدهييات ، والمسلّمات ، فضلاً عن انهما ظاهران

بالبداية ، ولا يحتاجان الى برهان ، فانهما لا يقبلان البرهان . والبديهيات تدل على علاقة معينة ، بين كميات غير معينة . فمثلاً غير ما تقدم من البديهيات ، توجد القضايا الآتية : الكل أعظم من الجزء — إذا أضيف إلى كميتين متساويتين ، كميات متساوية ، يكونان متساويتين دائماً . وكذلك إذا طرحنا منهما كمية واحدة . وإذا أضفنا إلى كميتين غير متساويتين كميات متساوية يكونان غير متساويتين .

وبداهة البديهيات ، وكونها صحيحة بالضرورة ، آتية من كونها تطبيقات مباشرة لمبدأ الذاتية ، من حيث اتحادها في الكم لا في الذاتية .
٢ — وأما المسلمات — فهي كالبديهيات من حيث أنها شبه دعاوى نظرية ، ومن حيث كونها لا تقبل البرهان . وتختلف عن البديهيات بكونها تدل على علاقة معينة بين كميات معينة .

فمثلاً (مسلمة اقليدس) لا يمكن أن يرسم من نقطة خارجة عن خط مستقيم إلا خط متواز واحد . والمسلمات إذا أنكرت فلا يقع تناقض ما ، بخلاف البديهيات ، فإنها قائمة بذاتها ، وعلى ضرورات منطقية مطلقة .

أتى تأتى المسلمات ؟ وما هو نوع الضرورة فيها ؟ ليست المسلمات من قوانين الفكر الضرورية ، وليست هي على ما يظهر من نتائج التجربة ، وإنما هي من الشرائط العامة لتمثل الفضاء الذى تعيش فيه . وكما قال (كنت) فى نظريته : انها من ضروريات تخيلنا . فالفضاء الذى نتخيله ، وتدرك الأجسام فيه ، وتتحرك داخله ، هو حتماً فضاء ذو ثلاثة أبعاد عندنا ، كلما أردنا تخيل هذا الفضاء ، وهذه الأشكال الهندسية .

٣ - صور البرهان المختلف

التحليل والتركيب - يجرى البرهان الرياضى منذ العهد الأول على طريقتين، وهما: البرهان التحليلي، والبرهان التركيبي. قرر «أقليدس» و«بايوس» أن التحليل ينحصر في افتراض الدعوى المراد إثباتها صحيحة، واستنتاج النتيجة منها، ثم قبولها صحيحة، إذا اعترف بهذه النتيجة صحيحة. وبالعكس في التركيب، يبدأ بدعوى تثبت صحتها من قبل، ثم يستنتج منها الدعوى المراد إثباتها كنتيجة للقياس. هكذا كان أسلوب البرهان مزدوجاً عند مهندسى اليونان. فالحقيقة (ب) يمكن إثباتها بأمرين، إما أن تكون مبدأً لنتيجة صحيحة (د) أو تكون نتيجة لمبدأ صحيح (ا).

ومع هذا فإن القدماء لم يفرقوا بين الطريقتين، لأنهم في التحليل كانوا يدخلون التركيب أو يقدرونه حاصلاً من نفسه على الأقل. وفي الحقيقة أن التركيب عبارة عن (إثبات مخالف) (Contre épreuves) من الضروري الأخذ به، لأن طريقة التحليل على ما فهمنا لا تنتج حتماً، إذ أن صحة النتيجة (د) لا تثبت ضرورة صحة المبدأ (ب) لأن القضايا الكاذبة قد تنتج قضايا صحيحة كما تقدم ولذلك قرر (لايبنز) أن القضايا يجب أن تكون متعادلة، أعنى أن البرهان التركيبي ينعكس صحيحاً بالتحليل، وبالاختصار لا يكون التحليل مضموناً إلا إذا كانت النتيجة التى وصلنا إليها تصح أن تكون بذاتها مبدأ للحصول على الدعوى (ب) وبعبارة أخرى إذا كانت علاقة الدعوى بالنتيجة قابلة للعكس. فإذا بدأنا من (د) المعترف بصحتها فاهتدينا إلى (ب) كنتيجة لها كانت الدعوى (ب) صادقة

بالضرورة ، لأنه إذا كانت القضايا المكذوبة قد تنتج قضايا صادقة . فإن القضايا الصادقة لا تنتج إلا صادقة .

خرجنا من ذلك بأن للتحليل معنى مخالفاً ، وسيراً مغايراً ، لسير الطبيعة : فإن طريقة التحليل تذهب من المجهول ، أو المعلوم ، أو النتيجة ، إلى المعلوم ، أو العلة ، أو المبدأ . أى سيراً عكسياً يخالف النظام الطبيعي للأشياء ، فإن العلة ، والمبدأ ، يسبقان المعلوم ، والنتيجة ، ولذلك يسمونه (بالحل العكسي) .

أما التركيب فعلى العكس من ذلك فإنه يذهب من المعلوم إلى المجهول . أى يركز من أول وهلة على المبدأ ، أو العلة ، ليستنتج النتيجة ، أو المعلوم ، فهي الطريقة التدريجية التي تتفق مع السير الطبيعي .

وبناء عليه ، يكون التحليل منحصراً في الذهاب من الدعوى المراد إثباتها ، والمسألة المراد حلها ، الى حقيقة بديهية ، أو سبق إثباتها ، أو رد المسألة إلى مسألة أبسط منها ، أو سبق حلها ، أو بعبارة أخرى يذهب من المجهول فيلصقه بالعلوم . فمثلاً . لاثبات الدعوى (ب) بدلاً من النزول من (ب) الى النتيجة (د) تصعد من (ب) الى المبدأ (د) وهكذا بدلاً من استخراج نتيجة من الدعوى المراد اثباتها ، تجتهد في استخراج هذه الدعوى كنتيجة من دعوى سبق إثباتها . وفي هذه الحالة يكون التحليل كافياً متى نجح في طريقته . ومما لا شك فيه أن كل دعوى تثبت بطريق التحليل ، يمكن اثباتها بطريق التركيب ، ان جرينا على عكس طريقة التحليل ، فهي طريقة تحقيق نافعة ، ولكنها ليست لازمة

ومع ذلك هل طريقة التحليل هذه فيها مزايا طريقة الأقدمين؟
قرر (دوهامل) Duhamel أن من المناسب غالباً استخراج
نتيجة من دعوى معلومة، لا إيجاد دعوى تكون هي النتيجة. وبالفعل
لا يزال الرياضيون يطبقون في الغالب طريقة القدماء في التحليل، ولكن
يجب أن تكون القضايا متعادلة. وبهذا الاحتراس تصبح طريقة التركيب
لا فائدة منها. لأن الرياضي لا يذهب إلى التحليل إلا نتيجة قابلة للعكس
مباشرة، ولا يكون القياس (إذا كانت (ب) صحيحة كانت (د) صحيحة)
مفيداً إلا إذا أمكن القول هكذا: (د) صحيحة إذا (ب) صحيحة
وعلى كل حال فإن طريقة التحليل مهما كانت، فإنها تفضل طريقة
التركيب، لأن نقطة البدء في حالتها محكمة
وهناك طريقة أخرى لقدماء الرياضيين، تسمى طريقة (الجمال)
الغرض منها كما تقدم إثبات بطلان الشيء ليتبع ذلك إثبات وجوده. وللعلماء
على هذه الطريقة ردود، لأنها في نظرهم تحصر الذهن أكثر مما تنيره.

العلوم الرياضية والواقع

يعتبر العلماء أن العلوم الرياضية هي العلوم بالمعنى الصحيح ويسمونهم
بالعلوم المحكمة Sciences Exactes لأنها تعطى الذهن يقيناً مطلقاً. وقد
حاول العلامة (ديكارت) أن يقيم على منوالها علماً كلياً يصل به إلى حل
المسائل الخاصة بجميع المحسوسات حلاً وثيقاً. وكذلك يأمل أصحاب
(اغست كونت) أن تصل العلوم الواقعية من هذا الغرض شيئاً فشيئاً،

فإن بالعلوم الرياضية ينتقل الذهن من حقائق ضرورية إلى حقائق
ضرورية. فهو يبرج متسلقاً حلقات من القضايا مرتبطة ببعضها ببعض
أشد ارتباطاً، ولكن إذا كانت هذه العلوم يقينية، فما ذاك إلا لكونها
تعمل في عالم المجردات المحض. عالم المعاني التي يولدها الذهن ليس غير.
وانها لتتباع كل التباعد عن الإدراك الحسى وتمعن في التجرد حتى
لتستعيض الأشغال والأعداد برموز. وهذا ما يدعو إلى القول - بأن
الحقيقة المستفادة من العلوم الرياضية ستبقى صورة محضة، ولا تعتبر حقاً
إلا بشرط تجردها عن صفة الواقع. ويظهر أن ما حلم به (ديكارت) كان
مقتضياً عليه، ما دامت هذه العلوم حبساً على المجردات، فلا تنتقل إلى
عالم الأشياء المحسوسة.



الباب الثالث

الاسلوب التجريبي - العلوم الطبيعية

إن الفرض من علوم الطبيعة ، هو معرفة الظواهر والموجودات ، وعلى الأخص القوانين ، المتسلطة عليها . غير أن هذه العلوم مختلفة المواضيع فتكون حتماً مختلفة القوانين ، فثلاً علم الطبيعة يبحث في الخواص العامة المشتركة بين جميع الأجسام ، على جهة التجريد ، بقطع النظر عن طبيعة هذه الأجسام . فهو يبحث لايجاد روابط محكمة بين هذه الظواهر في تغيراتها من حيث الكم . كذلك الكيمياء أوجدت قوانين من حيث الكم لأنها في التفاعلات التي تقصصها تعنى بالأوزان ، والأحجام ، ودرجة الحرارة . وظاهر أن هذه الخواص أقل في عموميتها كثيراً ، عن الخواص التي تبحث فيها الطبيعة ، فإن علم الكيمياء يبحث في الأجسام فرادى لتعيين الخواص المميزة لها بعضها عن بعض . فهي خواص مقررة من حيث الكيف ، أكثر منها من حيث الكم . فالكيمياء الى ناحية المحسوس أكثر من علم الطبيعة . وكذلك علم ظواهر الأحياء يبحث في خواص وظواهره الى جهة التخصيص والتركيب أشد الخواص والظواهر الكيماوية ، كما سيجىء . فأقسام علوم الطبيعة يمكننا تمييزها من حيث الأسلوب إلى علوم طبيعية كيماوية ، وعلوم الظواهر الحيوية

(١)

الطُّور المختلفة لمُسلوب التجربي — من اليين الجلى أن الظواهر في هذا الكون لا تظهر على نوع واحد بل على أنواع شتى، وحالات متغيرة، ليس لها قيمة واحدة في المشاهدة والملاحظة . فمنها المرضى الزائل المتغير ومنها الجوهرى الثابت الدائم . وعلى هذا الأخير يدور محور البحث عند الطبيعيين .

كيف تكتشف النظريات العلمية ؟ تكتشف النظريات العلمية بثلاثة أمور : المشاهدة — الفرض — التحقيق . فثلاً شاهد عمال المياه بمدينة فلورنسا أن الماء لا يرتفع في الطلمبات إلا على ارتفاع ٣٣ قدماً فأوحى ذلك الى (ترشلى) ومن بعده « بسكال » فكرة صحيحة ، وهى أن الماء يرتفع في جسم الطلمبة عند تفرينه بسبب الضغط الجوى الحاصل على سطح الماء المكشوف . ثم أجرى كل منهما تجاربه لتحقيق هذا الحدس الصادق . فالمشاهدة وقعت أولاً فلما وصل نباها الى العلماء فرضوا لها فرضاً بمحض التفكير السليم ، ثم أجروا من التجارب ما أثبت لهم صحة الفكرة . فالتقطتان الأصلتان هما تكوين الفرض وتحقيقه .

(٢)

افرضى — قال (كلود برنار) «لا توجد قواعد مقررة تولد في المخ عند المشاهدة فكرة محكمة ، منتجة ، تقوم مقام الحدس في ذهن المجرب قهديه إلى بحث خصيب ، إنما غاية الأسلوب الاهتداء إلى طريقة إثبات

الفرض المفروض إما وجود فكرة سابقة ، أو فرض ، فمن ضروريات البحث التجريبي ، وإلا كان البحث عقيماً وقد يفضل الباحث في إيجائه فلا يصل الى شيء ما . ويجب أن يكون هذا الفرض مطابقاً للقواعد العلمية المبينة على الضرورة ، والبساطة ، لأن الطبيعة تسير في عملها من أقرب الطرق وأبسطها . أما وجه الضرورة فلكيلا يكون للفرض تفسير آخر قد يكون أصح من الأول ، وأن يكون الفرض ممقولاً ليس مبنياً على أسباب وهمية ، أو خفية ، أو اعتقادية ، بل يجب أن تكون الأسباب علمية واقعية

(٣)

الفهم العلمي - هو حجر الزاوية في جميع العلوم التجريبية ، كما قال (كلود برنار) وله طريقتان : الملاحظة ، والتجربة .

١ - الملاحظة - لاحظ الشيء : لفت إليه ذهنه . ولاحظ الظواهر انتبه إلى تولدها ، ليتعرفها جيداً ، ويستنبط قوانينها . والحواس هي الآلات المباشرة للملاحظة في علوم الطبيعة بشرط أن تكون سليمة في ادراكها ، دقيقة في تقديراتها . ولما كانت سلامة الحواس مشكوكاً فيها مستراباً في صحتها ، اخترع العلماء الآلات الصناعية كالنظارات المعظمة ، وآلات السمع والوزن . مثل ، التلسكوب ، والمكروميكوب ، والموازين الحساسة ، والكرونومتر وكآلات تسجيل الأصوات ، والحركات ، والتفاعلات ، ليستفسرها بعد العلماء والمجربين مثل الكازديوغراف ، (آلة تسجيل ضربات القلب) والسيستوغراف ، (آلة قياس الزلازل) وجهاز موران

(آلة حساب سقوط الأجسام) والألواح الفوتوغرافية، (التصوير الشمسي) وعدد عديد من الآلات التي اخترعت لضبط التجارب، وعمليات الاختبار ويجب في الملاحظة مراعاة شروط ثلاثة : —

(أولاً) يجب أن تكون الملاحظة كاملة — بمعنى ملاحظة الروابط الأصلية، لا المرضية بين الظواهر، وبمضها بمضاً، ملاحظة ابتداء، وصبر، ومعرفة عملية، صادرة من اختصاصى فى العلم الذى هو موضوع البحث والتجارب . فلا تقبل ملاحظة عالم من علماء النفس، فى تجارب كىماوية أو مباحث فلكية . كما لا يحنى .

(ثانياً) أن تكون مضبوطة — أعنى ملاحظة الظواهر كما تقع وتحصل بلا زيادة، ولا نقص، ولا تعديل .

(ثالثاً) أن تكون محكمة — ومعنى الاحكام تحديد الكم، أو القياس، كما فعل (لافوازيه) فى أوزان المقادير وتحديد زمن التفاعلات الكىماوية (رابعاً) أن تكون على قاعدة — وليست من عمل المصادفات الكثيرة الوقوع فى مشاهدات الظواهر الطبيعية . بل يسير العالم فى اتجاهه على قواعد العلم الحاصل بشأنه البحث والاختبار . فشتان بين النظر الوجهى (Empirisme) والنظر العلمى

٢ — التجارب — عرفنا أن الملاحظة هى انتظار العالم تولد الظواهر لمراقبتها . اما التجارب فهى توليد الظواهر، لدرسها، واستفسارها، لتعرف علمها، ونتائجها . وجميع العلوم المصرية مدينة لطريقة التجارب، وكفى بالتجارب الكىماوية، والطبيعية، وغيرها، شاهداً ودليلاً .

قواعد التجارب — للتجارب قواعد محدودة ، بل لها قواعد شتى
تختلف باختلاف طبيعة المسائل المبحوث فيها ، والأسلوب الخاص للنظر
التجريبي كما سيحى . وإنما نذكر هنا باختصار الطرق التى قررها الشهير
« بأكون » وهى :

١ — وجوب تكرار التجربة الواحدة غير مرة ، فى الظروف المختلفة
والأوساط المختلفة على قدر الطاقة .

٢ — الذهاب بالتجربة إلى أقصى الجهد . فقد أثبت (رينولت)
بواسطة درجات الضغط العالية أن قانون (مربوط) قانون تقريبي ومحدود
٣ — إطالة التجربة بقدر ما يمكن لأنه ثبت أن بعض النتائج لا تظهر
إلا مع الزمن ، فلو تمجّل الحرب لأخطأ فى حكمه على تجربته

٤ — عمل التجربة طرداً وعكساً . أعنى إبدال التحليل بالتركيب
والتركيب بالتحليل وهكذا .

٥ — العناية بمصادقات التجارب — أعنى إذا صادفه فى تجاربه ظواهر
غريبة عليه الانتباه لها ، والبحث فيها ، ربما أهدته الى اكتشاف جديد .
فالحوادث التى يحممها العالم بواسطة الملاحظة والتجارب كلها مواد
صالحة للنظر التجريبي الذى يفسرها لنا ، ويستخرج منها قوانينها . وهذا
ما يسمى بالاكشافات العلمية .

(٤)

التفسيرات العلمية — اكتشاف القوانين

غاية العلم اكتشاف النواميس الطبيعية، والروابط الموجودة بين الظواهر بالضرورة. وذلك على المذهب القائل بتقييد الحوادث، من طريق استقرارها وتبنيها لاستنباط قوانينها بالنظر الفكري، فثلاً: إذا لاحظنا أن كرة من النحاس مرت من حلقة من المايج بالأمس ثم شاهدنا اليوم غير ما لاحظنا بالأمس فلا نشك في أن هذه الظاهرة مما يلفت النظر ويدعو الى معرفة العلة. فتقريباً الحلقه ووجد قطرها لم يتغير عرفنا ان الكرة النحاسية تمددت، فاعلة هذا التمدد؟ وإذا فرضنا اننا بعد جملة تجارب ومباحث عرفنا ان الظاهرة المبحوث عنها انما هي ازدياد في حرارة الطقس، حق لنا القول بأنه في جميع أحوال المشاهدة كان ارتفاع درجة حرارة الطقس، وزيادة حجم الكرة مرتبطين برابطة التلازم

وهل يحق لنا بعد ذلك تعميم هذه النظرية على جميع الاحوال المشابهة لتلك؟ أما الشق الاول فيسمى (تعميد القوانين التلازمية) وهذا من عمل العالم الذي يقصر جهده على إيجاد القوانين الكلية. وأما (تعميم تلك القوانين) فيخص الفيلسوف. ومن هنا نشأت مسألة (أساس الاستقراء) وسنحصر بحثنا في أمرين: الاول. المسألة العلمية للاستقراء، أى قيمته في نظر العلم، والثاني: المسألة الفلسفية للاستقراء، أى قيمته في نظر الفلسفة.

(٥)

البحث عن العلة

اكتشاف العلة - ان النرض الأول للمعلوم الطبيعية ، هو اكتشاف علة الأشياء . وليس معنى العلة في الفلسفة الواقعية أنها قوة موجدة تخلق الأشياء وخارجة عن عالم الظواهر ؛ كلا . فان معرفة وجود مثل هذه القوى أو عدم وجودها ، وكيف يجب أن نتصور العالم بإزائها . كل ذلك من خصائص علم ما بعد الطبيعة . فأما العلم فلا يتعرف مثل هذه المسائل ، أو علة أى شئء حادث آخر ، ولكنه يرتبط مع الحادث الأول برابط ثابت محدود فاذا قلنا : إن الظاهرة (ا) هى علة الظاهرة (ب) كان معنى ذلك : إن وجود (ا) ضرورى وكاف أيضاً لوجود (ب) أى من جهة أن هذا لا يمكن أن يوجد بغير ذاك . ومن جهة اخرى انه يكفى وجود (ا) حتى تظهر (ب) كذلك

وبالاختصار : فالعلة في الفلسفة الواقعية هى « الشرط اللازم السكا في لوجود الشئ » أما القول (لم يكون الحادث « ب » مرتبطاً بالحادث « ا » ؟ أو ما هو سبب تعلق الظاهرتين بمضهما ببعض ؟) فليس من حدود العلم . والعلم لا يهيمه البحث في غير تقرير امكان وجود هذه الرابطة قد يرى لأول وهلة أن اكتشاف العلة أمر هين يسير على العالم الباحث ولكن الحقيقة تخالف ذلك نظراً لطبيعة ذهننا ، وتكوين الأشياء . ولو كانت حواسنا ذات قوة صادقة تصور لنا الاشياء بحقيقتها لما كان هناك تعجب ،

ولا نصب . ولكن كما قال « هيوم » : إن الحواس تجعلنا نشعر بما يحرى حولنا من الظواهر ، غير أنها لا تمنطينا معلومات صادقة صريحة في علة تأثير الظواهر بعضها في بعض . على أن الظواهر لا تبدو فرادى ، بل جاءت مختلطة مشتبكة ، فيتعذر العثور على العلة الوحيدة للظاهرة الواحدة ، إلا بعد فرزها وتقديرها ، وإبعاد العرضى منها ، واستبقاء الجوهرى . ولا يخفى ما فى ذلك من مشقة .

طريقة فرنسوا (باكون) — يقول باكون : إن الأشياء مركبة من خواص ، أى طبائع ، وكل شئ له قانون تركيب خاص به ، أى صورة يوجد عليها . ومهمة العلم — قبل كل شئ — هى البحث عن هذه الصور . وهذا إعلان من ذلك الفيلسوف بأن هذه الصور لا تكون موضوعاً للمعرفة الحدسية ، لأن العقل البشرى لا يتناولها مباشرة . وإن عمل الذهن الإنسانى يخصص فى تحديد الصور المضبوطة بواسطة حذف الصور الباطلة ، معتبراً أن بين الطبيعة والصورة رابطة تلازمية ، وانهما متلازمان وجوداً وعدمًا . ويتفرعان بنسبة واحدة أيضاً .

جداول (باكون) — يرى هذا الفيلسوف أنه عند حمل الملاحظة والتجارب تحرر جداول ثلاثة

الأول . يشمل الأحوال التى تتولد فيها الظاهرة التى هى موضوع البحث ، ولو كانت فى مواد مختلفة

الثانى . يشمل الأحوال التى لا تتولد فيها الظاهرة ، ولو وجدت من بينها جميع الظروف التى تصحبها بوجه عام .

الثالث . يشمل الظروف التي تزيد أو تنقص مع الظاهرة ، وبالكيفية نفسها ، سواء كان ذلك في موضوع واحد ، أو في مواضيع مختلفة .
فمثلاً — يشاهد أن معدنا يتمدد إذا تعرض لتأثير يتبوع حرارة ، وأن التمدد يزيد أو ينقص أو يعدم ، حسب تطور الحرارة بين الزيادة أو النقص أو العدم . نستنتج من ذلك أن هناك ارتباطاً تلازمياً بين الحرارة وتمددها المعدن .

وقد يكتفى بمجدول واحد من الثلاثة ، في بعض الأحوال . فمثلاً : تقرير أن ظواهر المد والجزر تتعلق بجذب القمر ، يكتفى فيه بملاحظة التغيرات المتعاقبة لهاتين الظاهرتين . ومتى استبعدنا — بواسطة النتائج الصحيحة — كل ما ليس يشترط في وجود الظاهرة التي هي موضوع البحث ، كان الأمل عظيماً في تلاشي القوانين الباطلة الوهمية ، وحينئذ تستقر الحقيقة في قاع البودقة . ومن الحق أن يقال أن (باكون) قد وصل بهذا إلى روح الأسلوب العلمي ، فقد خالف أرسطو الذي يقول : إن « الماهيات » أي قوانين الأشياء تدرك بالحس مباشرة . كما خالف أصحاب الكيمياء القديمة الذين كانوا يطيدون لظواهر الموافقات التي كانت تبدوا لهم بالاستقراء البسيط . وإنما أراد (باكون) بطريقته تعدد الأحوال ، لأنه يراها الطريقة المثلى لاستخراج الملة الحقيقية . وربما مخالفوه بطول الطريقة وبعد تأكدها

أسلوب (استيوارت ميل) — اشتغل هذا الفيلسوف في بسط طريقة

(باكون) فابتكر فيها ثلاثة طرق، وهى: التوافق، والتخالف، والتغيرات المتقارنة، والتصفية.

طريقة التوافق - لنفرض أننا وجدنا الظاهرة (و) تحت من الظروف ا ب ج د، ثم بحثنا عن الأحوال الأخر المختلفة التى تنتج (و) أيضاً فإذا هى ما يأتى :-

| | | | | | |
|-----|---|---|---|---|---|
| (١) | ا | ب | ج | د | و |
| (٢) | ا | ب | ج | | و |
| (٣) | ا | د | ج | | و |
| (٤) | ا | ب | د | | و |

ثم قلنا إنه كلما كان المقدم معدوماً، والتالى موجوداً، كان ذلك المقدم ليس بشرط لوجود هذا التالى، إذاً تكون (د) المحذوفة من التجربة (٧) و (ب) المحذوفة من التجربة (٣) و (ج) المحذوفة من التجربة (٤) يجب حذفها جميعها ويبقى المقدم (ا) اللازم للتجارب الأربع هو علة الظاهرة التى هى موضوع البحث

فمثلاً: عند البحث عن علة الصوت نقول: إن هذه الظاهرة تقع فى أحوال مختلفة بالضرب على قطعة نحاس، أو طلبة، أو بالنفخ فى بوق، كل هذه الأحوال تجتمع فى شيء واحد، هو تئوج جسم رنان فى الهواء حتى يصل إلى حاسة السمع. فإذا حذفنا جميع الأحوال الأخر غير المشتركة بين هذه الظواهر المختلفة، يبقى لدينا شيء واحد، أو تقدم ثابت هو (التئوج)، وهو العلة للبحوث عنها

طريقة التباين — لنفرض اننا وجدنا علة الظاهرة (و) تجت من الظروف ا ب ج د كما في التجربة (١) ثم بحثنا عن حالة أخرى مماثلة للسابقة بقدر الإمكان ، ولا تختلف عنها إلا بعدم وجود التالي ، ومقدم معاً فثلاً وجدنا أن (و) لا تنتج من الظروف ب ج د حينئذ لنا أن نقول :

كل مقدم موجود ، في حين أن التالي معدوم ، فلا يكون هذا المقدم إذاً هو العلة الكافية للتالي

(١) تجربة ا ب ج د و

(٢) » ب ج د

(٣) » ا ب ج د و

مثلاً في التجربة (٢) المقدم ب ج د موجود ولكن (و) معدومة إذاً يجب حذف هذا المقدم من صف العلة ، واذا كان المقدم ب ج د ليس بعلة في التجربة (٢) فكيف يكون علة في التجربة (١) ؟ فاذا حذفنا الزائد في التجريبتين فلا يكون غير المقدم (ا) الذي يمكن اعتباره علة التالي (و) طريقة التغيرات المتقارنة — لنفرض اننا إذا وجدنا علة الظاهرة (و) ناتجة من الظروف ا ب ج د ، ثم بحثنا عن تغيرات متقارنة بين التالي والمقدم ، أعنى عن أحوال يوجد فيها مقدم يتغير مع التالي بنسبة واحدة لنفرض أننا شاهدنا أن ا ب ج د ينتج و ، وكذا ا ب ج د تنتج و

ا ب ج د و

ا ب ج د و

ا ب ج د و

يكون التدليل هكذا : — كل مقدم لا يتغير لا يكون شرطاً لازماً وكافياً لتالٍ يتغير ، والمقدم ب د ج لا يتغير ، مع أن (و) تتغير ، إذاً يجب حذفه ويكون (ا) هو علة الظاهرة

وللتحقق من الضبط الجوى . فرض (بسكال) أنه إذا ارتفع إلى مناسيب مختلفة فعمود السائل يجب أن يصل إلى مناسيب مختلفة أيضاً ، فينزل بقدر ما يرتفع ، ويرتفع بقدر ما ينزل ، وهو ما يشاهد فعلاً طريقة التصفية — لنفرض اننا وجدنا علة الظاهرة (و) ناتجة من الظروف ا ب ج د ، فاذا كان بمقتضى إحدى الطرق السابقة ب هي علة هـ و ج علة ل و د علة ى ، كان التدليل هكذا : —

| | | | | |
|---|---|---|---|--------------|
| ا | ب | ج | د | و |
| ب | | | | هـ |
| ج | | | | ل |
| د | | | | ى |

الملل الواحدة تنتج معلولات واحدة دائماً ، فيستحيل أن واحداً من المقدمات ب ج د ، ومعلول كل منها معلوم من قبل ، يكون علة (و) وعليه يكون التالى الصافى (و) معلول المقدم الصافى (ا) لاحظ العلامة (لوفريه) اضطراباً فى سير السيارة (أورانوس) فتيين انه لم يكن من تأثير الشمس ، ولا السيارات الأخر ، وقال : إنه من فعل كوكب آخر ، وحسب موضعه من السماء فاكشف السيارة (نبتون)

هذه الأساليب الأربعة ، المشهورة بأساليب الاستقراء ، أو النظر
الاستقرائي عند العلماء ، لا تزال موضع الشكوك : فليس للقوانين الطبيعية
ما للقوانين الرياضية من اليقين . لأنها لم تكن مقدرة مقدماً كما في
الرياضيات ، وإنما استفادها العلماء من التجارب . وليس لدينا أدلة قاطعة
على مطابقتها للواقع . نعم قد يصادفها النجاح ، وخصوصاً من وجهة العمل
ولكنها نظرياً لا تخلو من الشك



الباب الرابع

اسلوب علم الحياة - أقسام الكائنات

علمنا أن الأسلوب التجريبي قد نجح نجاحاً خاصاً، فيما يتعلق بالمادة فهل هو ناجح كذلك، فيما يخص الحياة؟ وهل علم ظواهر الحياة يختلف عن علم الطبيعة والكيمياء؟ مضت الدهور وهم يقولون: إن القوى الحيوية مختلفة تمام الاختلاف عن القوى الطبيعية الكيماوية، حتى أن الدكتور يشات (Bichat) وضع مقابلة بين النوعين دامت زمناً إلى أن جاء العلامة (كلود برنار) (Claud Bernard) فهدمها وقرر أن كل ظاهرة حيوية لا تخرج في الحقيقة عن كونها حادثاً طبيعياً كماً وياً. غير أن هذا الفسيولوجي الكبير قرر أن للمادة الحية خواص نوعية، مثل العضون - أعنى ملائمة الأجزاء المختلفة للكل - والتطور - أعنى الرقي مع الزمن - والتغذية اللازمة لهذا التطور، والهضم، والموت، وقوة التوالد وأنه توجد «فكرة مدبرة» تتولى تنظيم الكائن الحي.

وعلم الحياة علم أصلي، يشمل التشريح، أو دراسة الاعضاء، والفسيولوجية أو دراسة وظائف الاعضاء، وتقسيم الكائنات، أو توزيعها إلى طوائف، كل طائفة تشمل نوعاً واحداً كما سيجي.

وأسلوب التشريح، الملاحظة بمساعدة الآلات الصناعية المعدة لذلك

غير أن كثيراً ما يحتاج العلماء إلى التجربة في توليد الظواهر الفسيولوجية للتحقق والتثبت .

وأما أسلوب الفسيولوجية ، فالتجربة للتحقق من وظيفة العضو ، بتعريضه للمؤثرات الخارجية على نحو ما تقدم

وأهم موضوعات علم الحياة ، تقسيم الكائنات العديدة الموجودة في الكون ، تسهيلاً لحصرها ، ودراستها . وقد اشتغل الطبيعيون بها اشتغالاً غاية في الاستقراء والتتبع ، حتى لا يكاد يكون الجزم بضبطها ودقتها غير بعيد عن الحقيقة .

والتقسيم نوعان : وصى ، وطبيعى

أما التقسيم الوصى ، فلا يمكن تقريره إلا في الأشياء المحصورة التي تحصى وتمد ، فيوضع لها نظام خاص تسهيلاً للاستدلال عليها عند البحث والنقيب . وأما إذا كانت مما لا يحصى ولا يمد كالكائنات الحية الموجودة على ظهر البسيطة ، فهذه لا يفيد العلم فيها غير التقسيم الطبيعى ، المبني على وضعها طوائف طوائف ، وصنوفاً صنوفاً ، حسب اتحادها واختلافها في الأوصاف والخواص الطبيعية التي فطرت عليها ، وتميزت بها ، تلك المخلوقات بين أضرابها ، سواء أكانت هذه الميزات ظاهرة أو أصلية ، جوهرية في الأنواع بواسطة ملاحظتها ، ملاحظة دقيقة ، بصبر وعناية ، ولا تخفى صعوبة ذلك

ولا يزال غرض العلماء من تقسيم الكائنات إلى أقسام طبيعية ، في

حيز الأمانى . وقد يمتنع ذلك على جهد البشر . ومتبقى هذه التقاسيم
وقعية فى حقيقتها إلى حين

من المسلمات فى علوم الظواهر الحيوية ، أن الكائنات الحية قابلة
للتقسيم إلى أقسام قليلة العدد ، تدرج من الكثرة إلى القلة شيئاً فشيئاً
مثل : جنس ، ونوع ، وفصيلة ، وطائفة ، وفرقة ، وفرع ، وعشيرة
ويقول (أجاسيه) أن هذه الأقسام تتناسب مع قاعدة المعانى التى
شابهت القدرة الإلهية أن تنشئ الكائنات على مثالها ، وإن العقل
البشرى يسعى إلى تفصيل تلك المعانى

ويقول كوفيه (Cuvier) إن التقسيم الطبيعى يبنى على مبدئين .
وهما : التماثل ، والتبعية فى الصفات . فقد تجتمع بمض الصفات متلازمة
لأنها ضرورية لوجود الكائن ونموه ، وهذه هى الصفات المتماثلة ، مثل
الحيوانات آكلة اللحوم ، والحيوانات المجترة . غير أن هذه الصفات
المتماثلة ، تتعلق بصفات جنس آخر ، أعم من ذلك ، وبدونها لا يمكن أن
يتحقق وجودها « أعنى صفات شاملة » ، مثل الصفات التى يتألف منها
جنس الحيوانات الثديية يكون صفات شاملة بالنسبة للصفات التى تكون
للحيوانات آكلة اللحوم ، أو المجترة . لأن كل حيوان لا يكون من
الحيوانات الثديية لا يكون من هذين النوعين

بذلك تكون قاعدة (كوفيه) لا تختلف عن قاعدة (أجاسيه) فى
جوهرها ، لأن الطائفة فى رأى (أجاسيه) وسط بالنسبة للفرقة ، وهذه غاية .

أعنى أن الطائفة يجب أن تتكون من مجموع صفات متماسكة ، ولكنها تابعة للفرقة التي هي ذات صفات شاملة

على مقضى هاتين القاعدتين اللتين وضعهما (أجاسيه) و(كوفيه) يفهم أن هذه الأجناس الحيوانية ثابتة الأصول لا تتغير . ولكن نظرية (النشوء والارتقاء) تثبت لنا وجهاً للمسألة غير ذلك . إذ يقول (دارون) إن الكائنات على حالتها الحاضرة لم تكن نتيجة تكوين خاص ، ونظام خارق ، بل وصلت إلى ما هي عليه الآن بأسباب طبيعية أثرت فيها من الخارج . وهي النواميس الثلاثة الآتية : التزاحم الحيوى ، وملاءمة الوسط والوراثة . وبفعل هذه النواميس الثلاثة تقلبت الكائنات مع الزمن على حالات مختلفة ، وقطعت مراحل تدريجية ، فانتقلت حياتها من البساطة إلى التركيب ، ومن التجانس إلى التباين . وقال : إن هناك أجناساً من الحيوان درست واتقطع وجودها ، وقد كانت حلقة اتصال بين الأجناس المختلفة التي تمش الآن على سطح الأرض

وعلى كل حال ، فإن العمل بطريقة (أجاسيه) و(كوفيه) أو بنواميس (دارون) لا يخلو من صعوبات شتى ، وكلاهما طرق تهريرية ، لا قطعية



الباب الخامس

اسلوب علم الاجتماع والتاريخ

العلم الاجتماعي : رأينا في علم النفس أن الوجدانات تعيش في معزل بعضها عن بعض ، وإن كل نفس عالم مقفل في ذاته . غير أن الناس على ما يظهر قد عجزوا منذ الخليقة أن يعيشوا فرادى ، فكان قدر لهم أن يعيشوا جماعات متميزة . والحالة الاجتماعية القديمة ، وجدت مع البشرية نفسها بحكم الشعور والواقع . ولذلك كانت هذه الحالة موضوع علم جديد ، عويص المسائل ، لم ينضج بعد . وهو (علم الاجتماع)

وضع هذا العلم الشهير (أغست كونت) وذهب إلى أن الذين يدرسون الإنسان في الاجتماع قد أغفلوا الشكل الاجتماعي نفسه . نعم إن الجماعة تتركب من أفراد ، غير أن هناك شيئاً أكبر من مجموعهم ، وهي أنها تمثل كائناً واحداً على التحقيق : هذا الكائن يسمى « بالكائن الاجتماعي » وهو ذو تركيب خاص كالجسم الموضى . وأخطأ من قال بالمشابهة بين هذا العلم ، وعلم الحياة . لأن لكل منهما شأنًا يختلف عن الآخر نوعاً وموضوعاً

وقد قسم (اغست كونت) هذا العلم إلى قسمين : الأول . القرار الاجتماعي Statique أى علم نظام الجماعات ، وشرائط وجودها . والثاني . التمرور الاجتماعي ، أى علم نشوء الجماعات ، والرقى الاجتماعي . وقال :

إن شكل الجماعة وتطورها لم يكن متروكاً لمحض المصادفات ، بل هو خاضع لنواميس دقيقة ، كما تنبئ له الشهير (منتسكيو) من قبل

صفة الأمور الاجتماعية : قلنا إن (أغست كُنت) يفصل بين العلم الاجتماعي ، وعلم الحياة ، فصلاً تاماً . على أن غيره من الفلاسفة يحاول أن يجمع بينهما . فهذا (مبنمر) و (شيفل) يذهبان إلى أن بين الجماعة والجسم العضوي وحدة تامة ، ويطبقون القوانين الفسيولوجية على الجماعات ويخلقون منها قوانين اجتماعية . ويقول هذان العالمان : إن الجماعة تتركب من عناصر مختلفة عديدة ذات حياة خاصة كما أن الجسم العضوي يتركب من الخلايا . فالأفراد هم خلايا الجسم الاجتماعي . والجماعة تتكون وتنمو كالجسم العضوي ، ولقد توجد جماعات بسيطة التركيب ، كما توجد أجسام عضوية بسيطة التركيب أيضاً . وإنك لتجد فيهما كذلك قوانين واحدة ، مثل توزيع العمل ، وتخصص وظائف الأعضاء . وبالجملة فإن العلم الاجتماعي هو علم الحياة مكبراً

وقال بعضهم . أما وجود مشابهاة بين الاثنين فما لا ريب فيه ، وأما وجود وحدة تامة بينهما فهذا قول مردود . وللعلماء أقوال وبراهين مختلفة ، وكل يؤيد دعواه

الجماعة والوجدان — لما كانت الجماعة تتكون من أفراد لهم شعور وفكر وإرادة ، كانت الأمور الاجتماعية بلا ريب ظواهر أدبية . وكان (علم الاجتماع) (علم نفس) مكبراً . هذا ما قرره كثير من الفلاسفة ، وقالوا إن الجماعة ليست كائناً منفرداً ، وذاتية تختلف عن الأفراد . بل الأفراد

هم الحقيقة القاعية ، وليس للجماعة وجود بدونهم . والظواهر الاجتماعية انما تخرج بالضرورة من أثر الوجدانات وفعلها . بمعنى انها تنتهي في مجملها الى محض أمور نفسية . غير أن هناك نظرة أخرى تخالف السابقة ، يقول أصحابها إن من الخطأ اعتبار الأمر الاجتماعي أمراً أدبياً . بل بالعكس فالأمر الأدبي هو الواجب اعتباره أمراً اجتماعياً . أى إن علم النفس يصح اعتباره جزءاً من علم الاجتماع . ويعللون ذلك بأن الفرد لا شأن له بفرد الجماعة ، لما لها من التأثير فيه ، والتضامن الذى يربطه بها . وإذا نظرنا إلى الوجهة المادية ، أو العقلية ، أو الأدبية ، فهل نجد فى أنفسنا شيئاً مهما يكن يسيراً غير صادر من الجماعة مباشرة . ونحن مدينون للجمعية بكل ما نشعر ، ونفكر ، ونريد . والجمعية هى الكائن الحقيقى الوحيد .

غير أن هذين النظيرين لا يمكن التسليم بهما . لأن تأثير الجماعة فى الفرد لا يمنع تأثير الفرد فى الجماعة . وإذا كانت الجمعية تكيف الفرد فإن الفرد يكيف ، أو يصلح من الجماعة . وإلا فكيف ننسى أن الأفكار ، والمواطف ، والاختراعات ، التى قد تقلب كيان الجماعة تخرج من الفرد ووجدانه ؟ أى من هذا ينبوع ينبعث ذلك الشعاع الى الخارج .

ولنا أن نتساءل هل هذا الزعم نهائى ؟ يقولون إن الظواهر الاجتماعية ليست إلا أمور نفسية حيث لا وجود لها خارج الوجدانات الفردية . ولكن هلا كانت تلك أحوال جميع الظواهر المكونة للحياة الطبيعية ؟ أليست هذه حالات ذهنية محضة كذلك ؟ فهل تدخل بناء على ذلك (علم الطبيعة) أو (علم الحياة) فى (علم النفس) ؟ إن كل علم يطلب من

الفكر أن لا يتوجه إلا إلى وجهة خاصة في بحثه الحقائق . فهل المجتمع لا يكون وجهة من هذه الوجهات المختلفة ؟ ألا يجد ذهن نفسه أمام ظواهر من نوع جديد ذات نواميس خاصة تتميز عن النواميس الخاصة بأمور الوجدان الفردي؟ من أجل ذلك قرر علماء الاجتماع وجوب الاعتراف بوجود «الجموع البشرية» سواء أكانت كثيرة العدد، أم قليلة، دائمة، أو زائلة . كما يجب الاعتراف بامر آخر، وهو إن حياة الفرد في المجموع تخالف حياته فيما اذا عاش منفرداً . أو بمباراة أخرى، إن الجماعة نفسها تحتم على الفرد أن يشعر، ويفكر، ويعمل، على أنماط مخصوصة، يتجرد منها متى فارق الجماعة . هذه الظواهر تميز إذاً حياة الجمع ما دام جمعاً، فهي تتعلق حقيقة بالمجموع، وتجعل له سمة خاصة أو صفة خاصة، بدليل تأثيرها على الفرد حتى تكرهه على السير في نظام خاص . فإذا أراد التخلص منها كان عرضة للعقاب أو السخرية . والجماعة تعتبر ذاتها أنها الشخصية الحقيقية فلا تبالي إن فقدت ذلك الفرد، أو صادرت في حريته، أو أعدمته . وبالاختصار فالأمور الاجتماعية هي الأحوال العامة للشعور، والفكر، والعمل، التي يحددها الفرد مقررته قبل وجوده، وتستسلم لسلطانها . ذلك موضوع (علم الاجتماع) . إذاً هذا العلم يبحث في أمور خاصة . خاصة لقوانين خاصة .

الأمور الاجتماعية — قد يكون التعريف السابق غير وافي بتحديد المعنى المطلوب للأمر الاجتماعي، لأن الظواهر الاجتماعية قد تتحكم في الفرد، فيكون مكرهاً تحت سلطانها . فهل تيسر لنا الخلاص منها ؟ لعلنا

إذا شئنا ذلك كنا عرضة لعقبات قد تكون عسيرة ، أو تعرض لتأنيج
صارة تكون بمثابة وازع يدفعنا الى الاستسلام إليها والاذعان لحكمها . فهل
نجعل هذه الظواهر الطبيعية ظواهر اجتماعية لشبه بينهما في النتائج ؟ كلا .
لأن الظاهرة الاجتماعية هي التي تؤثر بنوع خاص في المجموع . أو تؤثر
هي من المجموع .

أو بعبارة أخرى : الأمر الذي ينشأ عنه قواعد خاصة بتنظيم الحياة
الاجتماعية ، وتحديد سيرها ، وبيان العلاقات التي تكون بين الناس
وبعضهم البعض ، مثل النظمات والعادات ، وكما أن الوجدانات دائمة
التغير . كذلك هذه النظمات ، تتغير بتغير الأحوال الزمانية والمكانية ،
فهي في حالة صيرورة دائمة بمناسبة الحاجة إليها . ولذلك قيل : ان للجماعة
حياة خاصة .

ومن لاحظ هذه الظواهر الاجتماعية ملاحظة سطحية ، وجدها
وكان لا نظام لها . بل وجدها تراكم ظواهر مشوشة التركيب والأسباب
ولكن ملاحظة دقيقة تكفي للحكم بوجود نظام لها يحكم الوضع ، متصل
الأسباب والعلل ، متشابه الأوضاع ، حتى في الجماعات المختلفة كل
الاختلاف . فمثلاً : شوهد أن النظام الاقتصادي الذي كان في أوروبا في
القرن الثاني عشر وجد بعينه في اليابان لغاية القرن التاسع عشر ، والملكية
والأسرة والزواج وجدت على صور متشابهة كذلك . فهل كان ذلك لمحض
المصادفات ؟ كلا . وإنما هي نتيجة قوى غير شخصية عامة تحكم في الأفراد

أقسام العلم الاجتماعى وأسلوبه : قسم «أغست كونت» العلم الاجتماعى الى قسمين : القرار الاجتماعى Statique Social ، والتمور الاجتماعى Dynamique Social ، أما أسلوب القرار الاجتماعى فهو الحصول على معلومات كثيرة من التاريخ فيما يتعلق بالجماعات المختلفة، ولكن من الأسف أن التاريخ لم يعن إلا بذكر حوادث الملوك والملوك دون المعلومات التى تعين : العلم الاجتماعى . لأن التواريخ المعلومة كلها قد أهملت الأمور الاجتماعية جملة . وكذلك الرجوع إلى علم وصف الشعوب ، لمقارنة الأمم الحديثة بالغايرة ، واستنباط ما يوجد ينهبها من الفوارق والمشابهات لمعرفة التكوين الثانى لكل جماعة . وقد كان الفيلسوف سبنسر يبحث كثيراً فى الانسان الأول ليرتقى فى بحثه إلى الجماعة فى الزمن الحاضر تمكينا للملاحظة ، وتدقيقاً فى البحث . وكذلك البحث فى جماعة الحيوان ، فقد يؤدى إلى مشاهدات مفيدة . وأوصى سبنسر بضرورة معرفة علم الحياة معرفة جيدة لكل باحث فى الاجتماع . وقال العلامة «جريف» إن فى كل جماعة أربعة عوامل أصلية هى : العوامل الاقتصادية ، والقضائية ، والسياسية ، والدينية . ويرى «ستيوارت ميل» أن كل جماعة تطلب ثلاثة أمور هى : سلطة ترد الميل الطبيعى للانسان نحو الفوضى ، وعاطفة احترام دينى ، وشعور بالتضامن بين أفراد الجماعة .

وأسلوب التمر الاجتماعى هو الاحصاءات التى تعمل عن الأمور الاجتماعية ، من اقتصادية ، وقضائية ، وغيرها ، وتكون بالأرقام ، أو الرسوم الخطية ، مع استعمال الدقة فيها . وإلا كانت الأحكام غير

صحيحة . وعلى كل حال فإن تقديرات الاحصاءات لا تكون قاطعة ، بل مرشدة في تلمس الحقائق ، فقد تدلنا الاحصاءات على أن بعض الظواهر يتغير مع بعض . ولكن لا يمكن أن نأخذ من ذلك أن إحداهما علاقة الأخرى . وقد يرفض العقل غالباً قبول أية رابطة بينهما لم تكن طبيعية . فمثلاً : أمكن بالمشاهدة تقرير كثرة النسل في طبقة الفقراء ، وقتها في طبقة الأغنياء . وأن الاتجار كثير الشيوع بين المستنيرين دون الجاهلين ، فأى رابطة أو علاقة بين هذين الأمرين ؟ هل يعقل أن الفقرة علاقة كثرة النسل ؟ وأن الغنى سبب القلة فيه ؟ من أجل هذا يجب على العالم الاجتماعى أن يفرض لذلك علاقة أخرى

التجارب فى العلم الاجتماعى : لو أتيح للعالم الاجتماعى أن يضيف إلى ملاحظاته طريقة من طرق التجربة لكان ذلك مما يسهل عمله . ولكنه لا يستطيع ذلك . إذ كيف يوجد جماعة على وجه خاص ، ليرى تكوين الوظائف الأصلية فى المجتمع كما يريد ؟ وبأى كيفية يحرك أموراً اجتماعية على مثال الحالات الاجتماعية التى يريد تتبع نشوئها ؟ وإذا سلمنا بإمكان ذلك ، فإن اختلاط علل الحالات الاجتماعية واشتباهها عظيم جداً ، إلى حد يصعب معه الخروج بنتائج محققة . فمثلاً : إذا أريد معرفة نتائج حرية التجارة ، فإنا نضع بدلاً تحت نظام حماية التجارة ، ثم نمد إلى بلد آخر فنمتعها بحريتها المطلقة ، ثم شاهدنا بعد قليل أن الأولى ساء أمرها ، وأن الثانية أصابت خيراً وثروة ، فهل يحق لنا أن نقول أننا وقفنا على سرشقها الامتين وسعادتهما ؟ مع وجود علل أخرى بجانب العلتين السابقتين ؟

مثل اختلاف الأقاليم، والموقع الجغرافي، واختلاف الأجناس البشرية، وقوى الافراد، وجميعها عوامل فعالة؟

فالعلم الاجتماعى ليس له إلا أن يتيقن الفرص لمراقبة الحالات الاجتماعية التى تحدث اتفاقاً، مثل تطبيق شرائع جديدة، أو تأسيس مستعمرة، أو ظهور حالة باتولوجية فى مجتمع من المجتمعات، وليس فى إمكانه إحداث تجارب، كما يفعل الطبيعى والكيميائى .

عمرقات العلم الاجتماعى بالتاريخ : العلم الاجتماعى — كسائر العلوم — متعلق بالمستقبل، غير أنه بصفة خاصة يستمد علاقة متينة بعلم آخر، موضوعه الماضى، وهو علم التاريخ. ذلك لأن العلم الاجتماعى أساسه جمع مستندات ما أمكن الجمع . وهذه المستندات لا تكون صحيحة، أو موثوق بفائدتها حتى ترد محك النقد الدقيق . وتلك طريقة خاصة بالتاريخ كما لا يخفى، وكذلك لابد للنظر فى الظواهر الاجتماعية الحاضرة والاشتغال بدراساتها، من الرجوع قليلاً إلى الماضى لمعرفة تطورها، ونشوتها، إلا إذا كانت معلوماتنا عنها غير صحيحة، أو كانت قليلة الجدوى . لأن جميع الظواهر الاجتماعية، إما أن تكون عادات، أو اتفاقات، أو ظروف أحوال. ولفهمها جيداً يجب الرجوع إلى أصل تكوين المادة، أو الاتفاق، أو الخصائص التى يوجد عليها المجتمع . وكل ذلك خاص بعلم التاريخ طبعاً، وناهيك بتأثير الحوادث التاريخية فى تطور الأمم مثل المهاجرة، والحروب، والثورات والاكتشافات، فقد شوهد تأثير هذه الأحوال، وأنها كانت سبباً صحيحاً لجملة تطورات خاصة بالظواهر المختلفة. وإذا درسنا تاريخ كل

فرع من الأعمال البشرية مثل النظامات، والفنون، والمعتقدات، في بلاد الغالة (فرنسا قديماً) مثلاً لنهاية القرن السابع شاهداً أن النظامات، والفنون، انقلبت فجأة في القرن الأول قبل المسيح (عليه السلام) ثم شاهداً هذا الانقلاب في القرن الخامس كذلك . فإذا رجعنا إلى التاريخ عرفنا أن علة ذلك الانقلاب هو الفتح الروماني، وإغارة الأمم المتبربرة على على المملكة الرومانية .

مما تقدم يعض أن هناك رابطة قوية بين العلم الاجتماعي ، وعلم التاريخ .

تطور علم التاريخ — لم يكن التاريخ في بداية أمره علماً ، وإنما كان عبارة عن تدوين حوادث معينة، يرى شخص أو طائفة من أهل الحل والعقد مصلحة في تخليد ذكرها . وقد كانت أعمار التاريخ الأولى هي الأشعار والأغاني القومية . كذلك النقوش المسطورة على العملة ، وعلى القبور ، وغيرها ثم كان درساً من دروس الأدب ، وقصصاً غايتها التأثير في العقول تهذيب الأخلاق ، أو لغرض سياسي . وما زال على هذه الحال وإلى أن دخل القرن السادس عشر ، وفيه جعل التاريخ علماً صحيحاً ذا أصول وقواعد ، غايته تأييد الحقائق وإثباتها . وقد كان في طوره الشعري ، أو الأدبي لا يتناول غير الأبطال ، والأمراء ، والقواد ، والمشرعين ، ومن الهم . ولم يخلد إلا ذكر الحروب ، والفتوحات ، والثورات ، ومغامرات الصلح ، وغيرها ، ولذلك داخله الكذب والرياء والنفاق . ولم يتكون علم التاريخ إلا يوم عرف المؤرخون فكرة ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، ويوم أن أبدلوا ذلك

التطور المتقطع غير المفهوم بتطور متصل الاسباب بين الطل . وعرفوا أن الرجال العظام وإن أحدثوا في الأمم شتونا ، فإنهم خربوا زمانهم ونسيج الحوادث السابقة على وجودهم ، صاغتهم الأحوال العقلية ، والأدوية في البيئة التي نشؤوا فيها ، وأن رقى الأمم وتقدمها ، لم يكن من عمل فرد وإنما هو من عمل المجموع ، وأن من الحوادث التاريخية ما لا يرى الامن الجانب الظاهري السطحي ، فهي أزمت تصيب الأمم من وقت الى آخر فتحدث اضطرابا في حياتها ، وتحت هذه الظواهر الأسباب الحقيقية للحياة الاجتماعية .

اسلوب التاريخ — الرواية — الرواية حديث منقول أو مكتوب عن شخص رأى حادثا ، أو سمع به ولم يره ، أو لم يسمعه آخر ، أو بمباراة أخرى : كل أمر حاضر من شأنه إثبات حقيقة أمر مضى . وللتثبت من صحة الرواية ، يجب النظر في حالة الراوى ، وموضوع الرواية ، وشكلها . أما الراوى : فإما أن يكون فردا أو جماعة . فان كان فردا ، وجب معرفة اختصاصه في الرواية ، ودرجة إدراكه ، وصفاته ، وعاداته ، وعدالته . ومنه وقت أداء الرواية فقد يكذب الراوى لغاية ، أو مصلحة . فإذا تعددت الروايات وجب تمحيصها ، ووزنها بميزان العقل والتحقيق . وقد يكون من المحال الحصول على غير الأدلة الظنية ، فيتبين الأخذ بها ، وهى المعبر عنها باليقين الأدبي مقابل اليقين المطلق . أما من الراوى فقد عول عليه كثير من أهل النقد والتمحيص لأن للشباب نظرة في الأمور تختلف عن نظرة الشيب .

فالشباب في مقبل العمر وربيع الحياة يكون دائماً متفانلاً مستبشراً.
فيرى الأمور على اختلاف ألوانها صافية خالية من كل شائبة
أما الشيب فلم يظرتهم في الأمور متأثرين بمتناقضات الحوادث
التي مرت عليهم في أعمارهم وسعادة الحياة أو يؤسها لديهم فلا يبعد أن يروا
الأشياء بمنظار أبيض أو أسود بما في نفوسهم من خير أو شر نحو المجتمع
وأما موضوع الرواية فقد يكون من الحوادث المألوفة التي تقع كل
يوم، فهذه مما لا حرج على الإنسان في الأخذ بها. أما إذا كانت من غير
المألوف، أو مما يتعارض مع نوايس الطبيعة، ولا يقبله العقل، وجب
التحفظ التام، والتحرى الدقيق، خصوصاً وإننا لانعلم النوايس الطبيعية
جميعها. وكثيراً ما ينفي العقل أشياء، ثم يثبت العلم إمكان حدوثها.
وكذلك شكل الرواية يدلنا على مبلغها من الصحة، وقيمتها في نظر
المؤرخ.

الفرد التاريخي : الآثار — متى وقع الحادث ولم يترك معالم ضاع أبداً
فالمعالم رواية، وعليها يتوقف تقدير قيمة الحادث. والمعالم إما مادية وإما
معنوية. فالمادية تسمى آثاراً. وهي تشمل المباني القائمة أو المخرقة،
والأعمال الفنية، مثل الأطلال، والخرائب، والأواني، والأسلحة، والعملات
والقبور، وما إليها. غير أن الاعتماد على هذه الآثار يقتضي التثبت من صحتها
أي أن تكون حقيقة من صنع الماضي، وليست صناعة تقليدية، وإثبات
صحتها يستلزم معارف خاصة، مثل علم الآثار، وعلم النقود القديمة، والأختام
والمدايات، وغير ذلك.

التواتر، أو المعالم المعنوية، هي الذكرى التي تتركها الحوادث في الأنفس مثل القصص، والنوادر. أو هي المدونة في بطون الأوراق، أعنى المؤلفات والكتب، والتقاويم، وسائر المخطوطات. أما القصص المتواترة فالتحفظ في الأخذ بها واجب، لأن انتقال الرواية من فم لآخر خلال عدة أجيال لا ريب يحدث فيها تغيير وتبدل لا بد منها. لأن تخيل العامة يؤثر في الحوادث عادة، فيصنفها بصيغة قد تخرجها عن حقيقةها. وقد يكون الحادث مختلفاً جلة. وعلى المؤرخ أن ينتبه أيضاً إلى الأحوال العقلية، والدينية، والاجتماعية، والسياسية، للبيئة التي وقع الحادث فيها.

المخطوطات - أم مصادر التاريخ تلك المخطوطات المختلفة، مثل العقود الرسمية، والتوقيعات، والمحاضر، والمذكرات، والاعلانات السياسية والرسائل، والمستور، والاجازات، ونحوها. ومع ذلك فقد يدخلها كلها التزوير والحشو، والكذب، لأغراض متنوعة تقتضيها مصلحة الفرد، أو الطائفة، أو الأمة. فيكون استخراج الحقيقة من بطون هذه المخطوطات من أصعب الأمور إذا لم يرجع المؤرخ في تحقيقها إلى مستندات مختلفة، وشواهد عقلية، وتقنية. وعليه أن لا يفرط في التشكك. فتتنازعه الشكوك والريب، وألا يستسلم إلى السذاجة، فيقع في الخرافات، والأباطيل، وكثيراً ما هي في بطون التواريخ المسطورة.

تم الجزء الثالث ويليهِ الجزء الرابع في علم الأخلاق

اصول الفلسفة

لواعنه

محمدين بك واصف

الجزء الرابع

في

الأخلاق

الجزء الرابع

في علم الأخلاق

الكتاب الأول - في الأدب العام

مقدمة

نريد في علم الأخلاق - أسلوبه - علاقته بأقسام الفلسفة الأخرى - تقسيمه
ليست الحقيقة ولا الجمال وحدهما هما الفرض الأعلى من نشاط الذهن ، بل
هناك غاية أسمى منها وأعظم ، وأحق بالعناية وأزعم . تلك هي معرفة الخير . فليس
يطلب من كل فرد أن يكون عالمًا أو فنانًا ، ولكن ليس لفرد أن لا يكون أمينًا
في علاقته مع بني جنسه ، شريفًا في معاملتهم ، وهذا للطلب كان من قديم الزمان
ولا يزال إلى اليوم أساس علم الأخلاق
وما أخلاقنا إلا العادات التي نعيش بعواملها ومؤثراتها . لذلك كانت الآداب
التي يعملنا لإياها هذا العلم هي الأخلاق كما يجب أن تكون عليه . أي على أظهر
أشكائها وأدق معانيها ، وأجل صفاتها ، وكل أغراضها ، ليكون لنا منها قانون هو
من أخص قوانين الواجبات العامة
ويسمى فلاسفة الاسلام هذا القسم من الفلسفة بالسياسة المدنية . ومن أشهر
ما دون فيها : كتاب السياسة لابن سينا ، وكتاب السياسة لأبي نصر الفارابي
وقد عرفه بعضهم بعلم الواجب . أي علم معرفة الغاية من وجودنا في هذا العالم ،
وسبيل الوصول إليها ، فهو علم يهدينا إلى فعل الخير ، ويرشدنا إلى مجانبة الشر ،
وعلى هذا صرح أن يسمى أيضًا بعلم قانون الأفعال البشرية ، والغاية المرجوة منها
فعلم الأخلاق علم على يبحث فيما يجب أن نعمله . فيضع للإرادة قواعدنا ،

ويبين الحرية حدودها . ولما كان الغرض من علم الأخلاق هو تكوين الانسان أو تكوين أخلاقه بالطرق العملية ، كان الاخلاقى الذى لا يستطيع الوصول بالانسان إلى هذه الغاية أشبه الناس بالمصور الذى يصور لنا الأخلاق تصويراً ، أو بالطبيب الذى يصف الدواء دون الدواء .

وفرق بين الكاتب الاخلاقى ، والفيلسوف الاخلاقى ، فالأول ما اقتصرت ملاحظاته على سير الناس وسلوكهم ، بينما لما يشوب أعمالهم من الضعف والاضطراب . وأما الفيلسوف فهو المحدد للقواعد التى يجب ان تكون عليها الأخلاق القوية

عمل الخير يقتضى معرفة الخير ، فلا يكتفى فى أن تميش برأ صالحاً أن تلقن معنى الواجب تلقيناً مبهماً ، أو تهتدى بالفرصة إلى أن هذا خير يجب عمله ، وذلك شر يجب تركه . بل يجب الوقوف على قواعد الفضائل بالمحصن والإحكام ، وكيفية تطبيقها بما لتطوّر الحياة وتطوراتها .

وعلم الأخلاق هو المتمم لأقسام الفلسفة الأخرى ، لانه لا فائدة من دراسة علم النفس ، والمنطق ، والتوحيد ، إذا لم توصلنا هذه العلوم إلى علم الأخلاق ، أى إلى معرفة الانسان لحقيقة نفسه وتدبر أمره

سأل بعضهم : حل القضية تعلم ؟ فأجاب أفلاطون : لا ، وأجاب سنيك (Sénèque) : نعم . إن القضية تعلم ، لأن هناك فناً لتهذيب الأخلاق ، وتطهير النفوس . وقد أصاب كل منهما فيما رأى على ما اتجه إليه قصده . فالقضية من عمل الإرادة ، وهى بهذا المعنى لا تعلم . وهى أيضاً من أثر القوة المدركة ، لانها ملاحظة مستديرة لقانون يحاطب العقل ، ويحكم فى الإرادة . والتعاليم قبل ان يكون لها قوة التحكم والنفاذ تدرس كما تدرس العلوم . والانسان لا يعرف القضية حتى يحبها ويتشبعها . فدراسة الأخلاق أو أفعال الخير ، هى التأهب لإصلاح النفس . والإنسان ذو القلب أقرب إلى تقدير الأسباب وفهم الملل الداعية إلى الخير من غيره ، إذ يكون بعيداً عن الأوهام ، منصرف الذهن عن القنوة السيئة ، رافضاً للقضايا الكاذبة ، والآراء الفاسدة

أسلوب علم الأخلاق — يبحث علم الأخلاق في الإنسان وأحواله ، وفيما يجب أن يكون عليه . إذأ فهو علم تجريبي عقلى ، لأنه يلاحظ الأحوال الأخلاقية المختلفة فيرتبها ترتيباً علمياً ، ويحدد لها قوانينها ، أى مبادئها العامة ، وهذه هي **الموجزة التمهيدية** . ومن المبادئ الصحيحة ، والحقائق النافعة ، تُستنبط نتائج واضحة جلية لا غنى عنها في تكوين الخلق ، وهذه هي **الموجزة العقلية** . فثلاً يلاحظ من طريق الوجدان أن الإنسان يميز بين الخير والشر ، وأنه عامل مختار ، وفي مقدوره أن يفهم فعل الخير الواجب على نبي الإنسان ، فيكون إذاً ملزماً به ومسئولاً عنه

وعلم الاخلاق كعلم للنطق من مستزمات علم النفس ، فالنطق يعصم الذهن عن الخطأ في الفكر ، والأخلاق تضبط الإرادة وتوجهها إلى أفعال الخير

أقسام علم الأخلاق — تنقسم الاخلاق إلى قسمين : الأدب النظرى أو العام ، والأدب العملى أو الخاص ، والأول علم ، لأنه يكفل وضع المبادئ وتفسيرها . والثانى فن ، لأنه يقوم باستنباط النتائج من المبادئ ، وتطبيق المبادئ على الحوادث ، أبقى على الأفعال البشرية المختلفة .

والأول هو علم الواجب ، والثانى هو علم الواجبات . الاول يعرفنا معنى القانون الأدبي (قانون الاخلاق) وللمانى انخاصة به كالنظام . والاختلال . والخير . والشر . والحرية . والواجب . والحق . والمسئولية . والفضيلة . والذيفة . والفضل . والتقص . وارتياح الضمير . ووخز الضمير وغير ذلك . والثانى يهذبنا الى التعاليم النافعة لتكوين حياتنا والدفاع عنها ليلوغ الغاية في هذه الحياة بالتسك بدرى القانون الأدبي والأدب كالفلسفة على وجه عام وجد مع النفس بأجمعها كما قال افلاطون . سواء قلنا بتقديم مرتبة النظر العملي على النظر الفكرى كما قال (كنت) أو بتقديم مرتبة القلب على الذهن كما قال (أغست كونت)

وللبادئ التى هي أساس للقضايا الأدبية ، أقوى في النفوس من تلك القضايا في ذاتها ، لان هذه إذا وردت ببراء مجردة عن مستنداتها من الافكار الصحيحة ،

والآراء الصائبة ، التي تتكفل بشرحها للعقول البشرية — فلا يكون لها أثر ولا سلطان على الإرادة

وقد رَهِمَ بعضهم أن التعاليم الأخلاقية تكفى لتهديب النفوس بمجرد وضعها وضماً قانونياً كما توضع القوانين للامم المتحضرة ، فتدفع الناس إلى فعل الخير ، وتزعمهم عن فعل الشر ، وهذا من غير التسليم به

فما كانت معرفة الواجب بدافعة إليه ، ولا كان حسن الرأي بمستطيع حسن العمل . من هنا نعرف أثر الرعاظ من أهل الدين والمتصوفة في إرشاد الناس ، وإزالة الطريق للعقول ، وفتح القلوب الضالقة بمفاتيح القصاحة والبيان

الباب الأول

في موضوع علم الأفعال والقانون الأدبي

(١) الأنساب

موضوع علم الأخلاق هو الإنسان من حيث هو كائن يعقل ، أى يسير في حياته بحرية وإدراك . أو هو كائن أدبي مستول عن أفعاله . وتنبئ شخصية الإنسان أولاً بشعوره بذاته ونفسه وعقله ، ثانياً بالقوة للدركة ، وهى ملكة التفريق بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحسن والقبيح ، ثالثاً بالاختيار ، أى ملكة العمل بمشيئته . والإنسان كائن مكرم لا ينبغي أن يُسلب منه حق ، ولا أن يسخر لغير واجب ، حرمة مرعية كحرمة القانون الأدنى ، لا يسأل إلا عما يفعل ، وهو مميز مختار ، والظروف التى تؤثر في درجة العزم أو الاختيار فيه تؤثر كذلك في درجة المسؤولية الواقعة عليه

أما شخصية الإنسان فقد قال بعضهم بتغيرها ، وقال بعض آخر ببقاء الوحدة والذاتية منذ خلق إلى مماته . ولا يزال الجدل محتدماً بين العلماء في هذه المسئلة التى يتوقف على حلها كثير من المسائل في الحياة الحاضرة والمستقبلية من حيث الحرية والمسئولية

زعم المسيئون (وهم كوندتيك وكونت وهلمتون وستيوارت ميل وسبنسر وثنين وريبو) ان معنى (الآتية) وهم باطل ، أو جوهر مجرد لا يدرك : — فقد قال (كوندتيك) أنها مجموعة شعور . وقال (ثين) أنها سلسلة حالات وجدانية . وقال (ريبو) أنها مظهر من مظاهر التركيب الجسماني .

وقد رد عليهم آخرون معززين القول بوحدة الآتية وبقاء الذاتية قائلين لهم : كيف تفسرون شعورنا المتين بوحدةنا وذاتيتنا إذا كانت (آتية الإنسان) ليست

إلا سلسلة حوادث وحالات متعاقبة وأفكار وتصورات وإحساس ونحوها ؟ وكيف نفهم وجود مجموعة حالات وجدانية أو سلسلة لإحساس متتابع بلا وجود كائن حقيق يربط تلك الوحدات بعضها ببعض ؟ وكيف نملل ذكرى الإنسان لما مضى مع افتراضنا أن أثبتته عبارة عن حالات متتابعة متعاقبة ؟

(٢) القانون الأدبي

القوانين إما طبيعية ، وإما أدبية

فالتطبيعية ما قدرت للحيوان أو الجاد . لأن الله تعالى خلق المخلوقات وأودع فيها خواصها أو قواها ، وجعل لذلك كله سناً تجري عليها ، ونظماً تخضع لها ، لا مناص لها منها إلى أن يقدر لها الثلاثي والقضاء من هذا الوجود . وذلك ما يسمونه بالقوانين الطبيعية — وهي قسمان :

الأول — القوانين المنطقية والتعليمية (الرياضية) وهي التي أساسها خيال أو حقيقى ، وصطفى أو تجريئى . فمثلاً : السكيتان للمساويتان لكمية ثالثة تكونان متساويتين ، وحقاً يجب أن يكونا كذلك ، وفي الواقع انهما كذلك

والثاني — القوانين الطبيعية الأصلية — وهي قوانين علوم الطبيعة ، والكيمياء ، والكائنات الحية ، وغيرها . فمثلاً : كل جسم يترك وشأنه يسقط على الأرض . وكل السوائل في الأواني للمستطرفة يبعثها تأخذ منسوباً واحداً . وكل قدر من الأكسجين يضاف إلى ضعفه من الأيدروجين يكون ماء

والقوانين الأدبية — هي القوانين التي تسوس الإرادة الحرة ، وهي وضعية في ذاتها ، تبين لنا ما يجب أن يكون ، وما يجب أن يفعل ، فهي عهد فيه صيغة الأمر ، ومعنى الوجوب ، ولكن بلا إكراه ، ولا إيجاب

والقوانين الأدبية تشمل :

(١) القانون الأدبي ، وهو قانون طبيعى على معنى خاص ، لأنه منتزع من طبيعتنا الأدبية ، أى أنه لا يدرك إلا بها .

(٧) القوانين الآلهة والوضعية ، مثل الشرائع للنزلة ، والقانون المدنى والتجارى .

والنظامى والإدارى وغيرها

والقانون الأدى ، أو قانون الكائنات الأدبية (الأشخاص) هو مجموع القواعد التى تجب مراعاتها على كل فرد من الناس ليكونوا فى نظام آمنين . والقانون الأدى بأسسه وحكمه فى كونه عهداً مستولاً لم يكن إلا معنى من معانى الحكمة والإرادة الآلهية فهو قبض النور الإلهى فىنا . وأثر الحكمة الأزلية فى هذا المخلوق ذى الفهم والإدراك والقانون الادبى صفات ، فهو عام لا يتقيد بزمان ولا مكان ولا أشخاص ، وثابت لا يتغير وإن تفاوتت الضمائر البشرية فى فهم معناه ، وهو فى ذاته لا يلحقه تغيير ولا تبدل ، لانه كما قلنا : معنى من معانى الحكمة والإرادة الآلهية . وهو مطلق ، أى لا يتعلق وجوده على شرط ، ولا يستقط بتغير الأزمنة ، وليس لاحد منه من مفر — وبديهي أن العقل البشرى يفهم لأول وهلة المبادئ الأدبية الأولى التى نعيش بها سعداء ، كما يفهم المبادئ الأولى للحياة العقلية . التى تملئنا صحة التفكير — وهو لازمى ، أى واجب يلتزم به الإنسان ولا يجبر عليه . وهو مستل أى لا يستمد سلطانه من قانون آخر . يسرى من نفسه لانه قانون أدبى يصل الى علم الانسان بطريق العقل والوجدان ، وهو مقدس محترم ، وليس ممناه أنه لا يخالف بل قد يكون كذلك ، ولكن يبقى كاملاً لا تشوبه شائبة الاعتداء عليه أو إغفاله . لأن كل شىء يجب أن يكون تابعاً له . وكل قانون وضى مخالفه أو نكصا غير نحوه سقط حتماً من نفسه . إذا اتبعه انسان كان موفور الحرمة معصوماً عن الخطأ والزلل . أما غيره من القوانين الوضعية فيتغير بتغير الزمان ، واختلاف البلدان ، وتغلب الظروف والحوادث ، وكلها يستمد سلطانه من القانون الادبى الذى يأمرنا بالاطاعة لأولى الأمر ، وعنه تأخذ موادها التى يجب أن تكون مطابقة لروحه ، موافقة لأصول الخير العام ، مقرر لها

قلنا : أن القانون الادبى ، أو قانون الواجب ، عام محترم . نعم هو كذلك إلا أن يُغير على العقل هوى أو مصلحة أو حالة خاصة

على أنه مع ذلك يبقى عاماً كما هو من جهة تأثيره ، وبسطة سلطانه ، على

كل من وجد في هذه الظروف ولايس تلك الاحوال بعينها . وكذلك الفكرة الأدبية ، أعنى تميز الخير من الشر ، فإنها كذلك عامة مطلقة ، لان المنوبة — أى القيمة الادبية للأفعال البشرية — تتعلق بالإرادة . أما الفرق بين المعانى الأدبية للامة الواحدة ، والتفسير الذي تلقاه هذه المعانى من عقولها ، عظيم يجب ملاحظته ، لانه يتعلق بدرجة تربيتها ، وعاداتها ، وماضيتها ، وحاضرها ، والقوانين الوضعية فيها ، وغير ذلك . والمعانى الادبية تتكون من أمرين : الشكل والمادة فالشكل هو معنى الخير والشر . والحق والواجب وهكذا . والمادة هى الأفعال المختلفة التى تجرى عليها أحكام هذه المعانى . أما الشكل فعام لا يتغير ، لأن جميع الناس يميزون بين ما يجب فعله من الخير ، وما يحسن تجنبه من الشر .

وأما للمادة فتتغير مع الأفراد والبلدان والمصور ، لان الناس لا يضعون الخير والشر في موضع واحد ، فلجلل ولليل وللصلحة والقدة وللأذى والمادات والتربية . والتشريع هى أسباب الخطأ والتناقض لانها لا تؤثر في القواعد الأصلية للأدب ، وإنما يظهر أثرها في النتائج والأفعال .

من ذلك نعلم سر اختلاف الأمم قديمها وحديثها في مسائل الربا والرقيق ، فكل أدلة وبراهين تلائم درجة الفكر والرق في عصره

الباب الثاني

الضمير

الضمير هو العقل من حيث تمييزه الخير من الشر، أى العقل الهادى للإنسان فى طريقه السوى . قل بوسويه « إن العقل الذى يباعد الآثم عن الإنسان يسمى بالسريرة أو الضمير » . وقال كُنت : « لا نزاع فى وجود السريرة ، ومتى قيل إن إنساناً ليست له سريرة فعناه إنه لا يتخرج من أن يأتى عملاً يخالف الواجب ، ولست تراه يلوّم غيره إذا خالف ذلك الواجب ، » ومعنى قوله ليست له سريرة، أن فيه ميلاً إلى مخالفتها وعدم الاعتداد بأحكامها . وإذا قيل : رجل ليست له سريرة، فليس الغرض فقدان السريرة بالمرة ، لأنها لا تعتمد عند الإنسان

وفرق العلماء بين السريرة والوجدان (الذمّ تقدم فى علم النفس) فإن الأخير ملكة بها تعرف النفس كنهها وحالاتها . كالحسن والفكر والعزم والمواطف . أما الأولى فهي ملكة الحكم على الشيء من حيث كونه خيراً أو شراً . واجباً أو محرماً ، محظوراً أو مباحاً . فالسريرة هي تطبيق أحكام العقل على قواعد الحياة ، أو النظر العملى كما سماه (كُنت) وذلك فى مقابل النظر الفكرى الخاص باكتشاف نظام الأشياء وقوانينها التى وجدت عليها . فيكون النظر العملى أو السريرة ما كان خاصاً بتحديد النظام والقوانين التى يتحتم على الإرادة تحقيقها

فالنظر الفكرى للمبادئ النظرية مثل : مبدأ الذاتية ، ومبدأ العلنية، ومبدأ الغاية ، وما يتفرع عنها

والنظر العملى للمبادئ الأدبية مثل : لزوم فعل الخير ، ومجابهة الشر ، وإقيام بالواجب ، وما يتفرع عنها

ولما كان العقل واحداً ، كان القول بالنظر الفكرى ، والنظر العملى ، هو من

جهة التطبيق ليس إلا . لان تعريف كل منها يرجع في النهاية إلى أصل واحد ومعنى واحد

وفي الواقع إن معاني السرية كمعاني العقل ، فإن معاني الخير في ذاته أو السكينة الآتية ، هو معنى الغاية المطلقة ، ومعنى الواجب هو معنى قانون أو حاجة عامة . ولكن تلك المعاني التي للغاية والقانون ، والصوم والاحلاق ، ليست إلا معاني النظر الفكري بعينها . ولا يوجد للإنسان إلا عقل واحد لا عقلان كما يزعم (كُنت) . فإنه جبل العقل عقليين ، وجعل النظر العمل أعلى مرتبة من النظر الفكري ، وفرض له سلطاناً فوق سلطان

تحليل السرية — الأفعال الخاطئة بالسرية نوعان : (١) أفكار وأحكام . تتميز الخير والشر ، والشعور بمعنى الواجب ، ومعنى المسؤولية والفضل وعدم الاهلية (٢) عواطف وهي الاحترام والاحترار ، وإحياء السرية ووخزها ، فالنوع الأول من متعلقات العقل . والنوع الثاني من متعلقات الحساسة الأدبية أو الإرادة . إذا فالسرية ملكة ذات عنصرين : عنصر من ناحية العقل وهو الحاسة الأخلاقية أو الذوق الأخلاقي . وعنصر من ناحية العواطف وهو العاطفة الأخلاقية

الزور الضميري — ينعت العلماء السرية أو النظر العملي غالباً بالذوق الأخلاقي . والنظر الفكري بحسن الذوق أو الذوق المشترك . فيقال : فلان فاقده للذوق الأخلاقي ، أو أن هذا الذوق ضعيف فيه . يراد بذلك أنه لا يميز بين الخير والشر ، أو أن تمييزه لها ضعيف . وقال روسو : إن السرية غريزة إلهية . ولكن خالفه العلماء لان السرية هي — قبل كل شيء — العقل مميزاً للخير من الشر . وقد بدأ بواجب القيام بالأول ، واجتناب الثاني ، والالتزام أو القانون لا يأتي من القلب ، ولا من الحساسة ، والخير هو الالتزام أى قانون

أما العاطفة الضميرية — فهي حجة الخير ، وكراهة الشر ، أو عبارة أخرى هي الانفعالات الصادرة عن الإنسان لفعل الخير ، أو لمداومة الشر ، وهذه الانفعالات تكون بالنسبة للخير ، الحب والبغض ، الليل والنور ، الإعجاب والازدراء ،

وبالنسبة للإنسان نفسه . ارتباح الضمير وتأنيبه الشرف والحجل . ويتولد من هذه الانفعالات أحكام الضمير . ويفرق العلماء بين الضمير وأحكامه . لأن الضمير كما قلنا هو العقل قبل كل شيء ، أو كما قال بعضهم هو العقل يقوده الميل والهوى وليست العاطفة الأخلاقية من ذاتية السرية ، ولكنها من لوازمها ، لأن الفكرة الأدبية بشر التعامل البشري لا عمل لها . قال أرسطو : إن الفكرة يجب أن تتحول الى عاطفة حتى تحرك الإرادة . ومن هذا يعلم أن قول الرواقين بأن العاطفة لا عمل لها في الاخلاق تصف وشطط

طبيعة الضمير وآراء الفلاسفة فيه

اختلف الفلاسفة في حقيقة الضمير . ولهم فيها نظريات عدة أشهرها النظرية الاسكتلاندية ، ونظرية (كنت) والنظرية الانكليزية أما النظرية الاسكتلاندية : فيقول أصحابها : إن الضمير حاسة مخصصة ، هي « الحاسة الأخلاقية » . فحاسة البصر مثلاً خاصيتها الطبيعية تميز الألوان المختلفة واختيار ما يروق لها منظره ، كذلك الحاسة الأخلاقية تميز من تلقاء نفسها بين الخير والشر ، وتدفعنا الى عمل ما يسررها ويروق لها ، وأن هذه الحاسة الأخلاقية جزء متمم للتكوين الأخلاق في الإنسان

مما يرد على هذه النظرية — أولاً : إن القول بأننا نميز الخير من الشر لأن غيضا حاسة ذلك التمييز ، قول لم يفسر لنا غامضاً ، ولم يكشف مجهولاً . ثانياً : من الخطأ البين الاعتقاد بأننا نضل دائماً الى الواجب من طريق الحدس ، فلا تشابه بين الضمير وتلك الغريزة التي ينشدها جان جاك روسو ، فالضمير أبداً حائر متردد إلا قليلاً . وقد يكون من الهين عليه القيام بالواجب ، ولكن معرفة ذلك الواجب عسيرة على الضمير بل ربما امتنعت عليه جملة

إن تشبيه الضمير بالحواس تشبيه خطير جداً . لأن الحواس اليوم غيرُها بالاسس فهي نتيجة رقى طويل مديد . وإن بعضاً من المدركات التي نفلها اليوم نتيجة مباشرة لعمل الحواس . لم تكن في الحقيقة إلا وليدة عمل طويل كثير التعقيد

فا يدرينا أن هذا الضمير كذلك؟ ومن جهة أخرى — قد يلاحظ تشبيه النظر أو الشر بالصفات المحسوسة كالألوان عندهم؟ فهل هما حقيقة أشياء. كلا إن هما إلا من الإدراكات الذهنية. وعناصر خيالية محضة؟ وما يدرينا إذاً ألا يكون الضمير صورة من العقل؟

وأما نظرية (كُنْتُ) — فقد شبه الضمير بالعقل، بل قال: إنه عقل خاص، وسماه العقل المعلى، أو النظر المعلى. وقال: إن معرفتنا للأموز تقتضى وجود قوانين أولية بدونها لا يمكن أن تكون. ومجموع هذه القوانين يكون العقل النظرى، أو النظر المعلى

ولكن العمل أيضاً له مبادئ خاصة، فإن كل إنسان يجد في نفسه قانوناً يأمره ويحتم فيه. وهو أول للدركات الأدبية. وكما أن القوانين الأولية للفكر هي أساس العلم، كذلك كانت هذه المبادئ بجانب الإرادة. وهذا القانون مصدره النظر المعلى، أو هو العقل نفسه معتبراً — بقطع النظر عن كل سبب تجريبي — كأنه الثابت بلا شرط، أو الناية المطلقة للإرادة

ويقول إن الضمير لا يتعلق بعالم المحسوسات، بل هو من عالم المعنويات. هو شعاع المطلق إلى غير المطلق، أى إلى عالم الظواهر، لذلك كان الضمير عنده « شيئاً ثابتاً قطعاً لأنه خارج عن سنن الصيرورة »

وحقاً إن في هذا للمعنى شيئاً من الحقيقة. وقد رفع (كُنْتُ) من شأن الضمير وأحلّه محلاً عالياً ومنزلة سامية. ولكن ألا يمكن أن يكون في هذا الزعم غلو كبير من جهة التفريق بين النظر المعلى والنظر المعلى؟ يلاحظ حقيقة أن (كُنْتُ) لم يفرق بينهما لوظيفة كل منهما بل وفي قوتها، فالنظر المعلى عنده لا يفرج بنا عن عالم الظواهر. وإلا وقع في مناقضات شتى. وبالمعكس يقول عن النظر المعلى إنه يدخلنا بالفعل في عالم المطلق فتكون من أهل العالم المعنوي أو عالم النهايات. ولكن ألا ترى أن النظر المعلى، والنظر المعلى، ليسا شيئاً آخر في معناهما إلا العقل البشرى بعينه؟ والذهن في استقلاله بقوانينه وأصوله التي هي أساس حركته ونشاطه؟ وعلى الأخص الضمير هل هو ذلك الشيء الثابت الذي يقول عنه (كُنْتُ)؟ إن

رأيه في ذلك شبه برأيه الذي زعمه بالنسبة لقولتين للفرقة فقد رأيناه رضى بهذه الأخيرة كأنها عناصر أولية دون أن يفكر فيها إذا كانت من عمل التجربة الفردية أو الوراثية . على هذا الوجه اعتبر (كَسْت) الضمير كما وجده في نفسه أى تاماً في جميع أطوار الإنسانية . ولم يسأل نفسه : هلا كان هذا الضمير نتيجة التعليم الطويل ، والمبر التي مرت تحت الأبصار ، وعملاً من أعمال التطور الفاردي في هذه الحياة تحت تأثير آراء المسكاه والمفكرين ، ورجال الخير على مر الزمان ؟

والحقيقة أن الضمير لم يكن من الإلهامات الخفية علينا ، فلم يوجد فينا تاماً كاملاً . وإذا كان شعاعاً من نور كما يقول (كَسْت) فإن هذا النور لم يكن ساحطاً بمقدار واحد في العصور الماضية . بل الضمير تكون شيئاً فشيئاً . فهو كسائر الأعمال البشرية خاضع لقانون التطور ، من تغير وتحول ، ووقوف وتقدم . وعلى الجملة فهو ذو تاريخ غير مجهول . وهذا هو السر في فهمنا لبعض أمور الماضين فتعجب منها اليوم ، أو نأسف لها ومرشدنا في هذا التعجب ، وهذا الأسف هو هو الضمير نفسه .

وأما النظرية الانكليزية — فهي حقيقة ظهرت بحسنة بفضل آراء أصحاب هذا المذهب . إذ يقولون إن الضمير لم يكن أبداً من المدركات التي حصلنا عليها مباشرة ، وإنما هو نتيجة كسبية حصلت شيئاً فشيئاً . فإن أصل الإرادة والمبادئ المرشدة للقوة المدركة كلها غريزية ، وليس لأحدها مزية التقدم على الآخر .

يقول إستيوارت ميل : نحن نعيش في جماعة نظاما القوانين ، وتلك القوانين أبحاث لنا أعمالاً ، وحظرت علينا أعمالاً ، فإذا أطلعناها في الأولى كانت لنا حسنها ، وإذا عصيناها كانت علينا عقابها ، لذلك كانت أعمالنا مبناها المنفعة لنيل لذة أو لدفع ألم . وبترالى الأزمان نسي أو اختفى ما كان يسلكنا من أناة وحسب للذات . وصارت الأفعال التي كانت هي الواسطة لنايقنا في هذه الحياة ، وهي السمادة . هي الغاية نفسها ، وصرنا بمد فعلها لذاتها ، وأصبحت لنا عهوداً مطلقة غير مشروطة . وعلى هذا نشأ أيضاً القانون الأدبي ، ونشأت عاطفة الواجب ، بمعنى أنها كلها وليدة التشريع الاجتماعي

أما دروين فيقول : إن أصل الضمير أبعد مما يقولون . ولتحقيق ذلك نرجع الى

مادون الإنسانية ، الى الحيوانية ، فنجد في الحيوان حقيقة غريزة اجتماعية آتية من الغريزة الانسانية . وهذا الليل يدفعها الى أن تعيش بعضها بجانب بعض لحفظ نوعها ، وتذب عن هذا الاجتماع حتى الموت . هذا الضرب من الاجتماع أوجد عند الحيوان أول درجة من درجات وخز الضمير . فما الضمير لدى الانسان الا الغريزة الاجتماعية الموروثة ، والتي زادت قوة تلك الاسباب المختلفة ، كالدخ ، والدم ، والحب والكراهية ، وازع الشرائع ، والنواب ، والعقاب ، الذين وردت عنهما نصوص السكيب السابوية ، الى غير ذلك . وليس الضمير يفرى أبداً ولا هو بالثابت الذي لا يتغير . لان الغريزة الاجتماعية تختلف طبعاً باختلاف الجماعات . كذلك الضمير لا يكون واحداً عند سائر الامم للتباينة البينات ، بل ولا في الامة الواحدة في الازمان المختلفة . فقد شوهد عند بعض الامم أن القتل كان محظوراً بين أفراد القبيلة مباحاً إذا وقع على غيرهم . وقد أحلت ام دفن الشيوخ من الآباء والامهات وسائر الأقرب أحياء ، تخلصاً من ثقافات عيشهم ، مع أن هذا العمل فطري ولا يكاد يتصوره انسان في هذه الايام . ولقد ألهج مذهب الرواقين الانتحار ، مع أنه في نظرها الآن جريمة لا مبرر لها

ملاحظة جميع هذه التنيرات نرى أن هناك قانوناً هو قانون التحول والارتقاء فكلما زاد وهلا ، كلما كمل الضمير ورفى

وكذلك يرى (سبنسر) أن الضمير لا يخرج عن السنن التي تجري عليها سائر الأشياء في تطورها ، ولم يكن الاحالة من حالات الطبيعة بأسرها . وأن الانسان في أول أمره لم يعرف الا عاطفة واحدة هي الأنانية ، أو الاترة . ولكن قانون كل كائن من شأنه أن يجعله يتلاءم مع البيئة التي يعيش فيها . ولا ريب في أن الانسان خاضع لهذا القانون وإلا أصابه التلاشي والاقراض . كلما كان الانسان مضطراً الى العيش مع الجماعة ، وكلما نشأ فيه روح الاثار لزمه أن يفكر في سعادة مجتمعه كما يفكر في سعادة نفسه لاتضامن المقود بين السعادتين . من هذا التطور في الارتقاء خرجت بطبيعة الحال طاقة من العواطف الجديدة لم يكن يعرفها من قبل ومن هنا أحب الانسان أبناء جنسه لمحبة نفسه . ثم انتهى بحكم المادة إلى أن أحبهم

لذو آهم، وتوالت فيه العواطف الخيرية كالإيثار والعرف وما إليها، وتوفت فيه عرى هذا العواطف بالوراثة رويداً رويداً، فنشأ عنها الضمير . وأصبح تميز الخير من الشر في أنفسنا الآن شيئاً طبيعياً . ويقول : ان اللذائين أو الأنايين كائنات لا تتناسب طبيعتها مع البيئة الانسانية المستقلة، وأنهم مقضي عليهم في نهاية بعض أطوار الانتخاب الطبيعي ، ولا يبقى إلا الأشخاص الذين تحلو بتلك العواطف السامية خالصة تقية وقال إن تقدم الضمير ورفقه شيء محتوم ، وسيظهر علينا ويعمل فينا بالرغم منا

تعريف العواطف الأخلاقية

(١) الارتياح . والتدم . والتائب . فالارتياح أوغبطة الضمير ، هو السرور الذي نشعر به عقب فعل الخير ، هو هدنة في معترك الحياة النفسية ، هو سكونية ينزلها الله على قلوب المحسنين من عباده . عليك بما يسرك عمله ، لا بما يذللك ، تكن براً كريماً

والتائب أو وخز الضمير ، أو توبيخ الضمير ، هو الألم للمعنى الذي يعقب كل فعل سيئ . هو اضطراب يقع في نفس المي . فيشعر باختلال في حركة النفس للعلمنة

والندم هو ألم يصيب النفس عند ارتكاب الخطايا والأثم فيندم صاحبه على ما فعل ، وينوى التوبة والإيابة

والتائب ألم شديد قهرى يصعبه أسف وندم على فعل الشر . وقد لا يكون الأسف عاطفة أخلاقية ، فقد يأسف الإنسان على قوات مصلحة له ، أو ضياع خاتمة كان يصبو إليها ، أو الانصباع لبلاهة ، أو إجازة عقلية ، وأسباب الندم ووخز الضمير ترجع إلى سوء الفعل ، وإلى الخطايا والجرائم ، وكلها يترتب عليه الالتزام والمسئولية . والوخز عقاب واقع ، والندم استغفار مقبول . أما وخز الضمير فقد يؤدي إلى الندم ، وقد يذهب الندم بوخز الضمير . قال يوسويه : أن أول درجات الغفران عند الله هو وخز الضمير

(تنبيه) — العواطف الأخلاقية كلها دلائل قائمة على حرية النفس

الشرف والفجور والحياء — عاطفة الشرف هي الحرص على صفة المروءة الذاتية والاحتفاظ بها نحو أنفسنا واحترامها في غيرنا ، وهي قوة النفس الحية التي تحصى السقوط وتأباه .

والفجور — هو شعور مؤلم ينبه النفس إلى خطر السقوط ويخيفها منه سواء أكان ذلك في أعيننا أم كان في أعين الغير من أمثالنا

والحياء — هو خجل شريف أساسه دقة فهم صاحبه لكل ما يثلج فيه الاحتشام والتواضع والعفة

قال بعضهم : الحياء دليل الإنسانية ، والشرف حياء الرجولية ، أي حياء جدير بشرف الرجال ذوى المروءات

الاحترام والأزدراء — الاحترام هو عاطفة في الإنسان تحمله على تقدير قيم الأشخاص والأشياء حق قدرها

وهناك احترام شخصي ، واحترام للغير ، وكلاهما من حسن شهادة السريرة ولما كانت القاعدة في تقدير تلك القيم واحدة (القانون الأدبي - عاطفة العدالة) كان تبادل فعل السرائر وتأيد بعضها لبعض علة ذلك الاحترام . أن استحقاق الإنسان للاحترام والشرف واجب عليه . قل الشهير بسكال : إنا نعظم النفس البشرية في أنفسنا ، ولاطاقة لنا على احتمال احتقارها فينا ، أو احتقارنا لها ، والأزدراء بشرفها ومنزلها . أن من حقائر الأمور أن تكون وجهة الإنسان للفخر ، على أنه ذلك أيضاً يعد من أكبر الدلائل على علو منزلته ورفعته إن من يبالغ في احتقار الناس ويساوى بينهم وبين البهائم ويريد أن يصدق قوله ، أو يكون موضع الإعجاب ، أو الإقرار عليه إثم يناقض نفسه بشهادة عواطفه الخاصة . إن ما نراه في الطبيعة التي هي أقوى منا بكثير لم يبرهان ساطع على عظمة الانسان والأزدراء أو الاحتقار ما كان ضد الاحترام

والإعجاب أعلى درجات الاحترام ولا يقع إلا للأعمال الجليلة الشأن والفضائل الكبرى كفضيلة الشجاعة وما إليها

قال (كنت) . الاحترام هو أكبر المواقف الأخلاقية . ولا يكون إلا حيث تكون فكرة الواجب . فاحترامنا للناس إلا لأنهم في نظرنا يمثلون الواجب أو لأن علينا واجب الطاعة لهم ، أو أننا نرى في حياتهم مثال المحافظة على الواجب

أنواع السرائر — السرائر تختلف باختلاف عملها ، فمنها **السريرة الصادقة** وهي ما كان عملها جارياً على حكم القاعدة الطبيعية التي تسير عليها أفعالنا . أى وفقاً للقانون الأدبي . ومنها **السريرة المضادة** وهي ما تحيل الخير شرأ ، والشر خيراً فيفضل بها الإنسان ويشقى . وعلاجها مخالفتها مع الاحتياط . ومنها **السريرة المترددة** التي تقع في حيرة بين شيئين متضاربين ، وعلاجها المشورة . ومنها **السريرة الموسومة** وهي التي ترى المباح محظوراً ، ويكون من شأنها البالغة والتشدد في الاحتياط والتعزز ، وعلاجها كذلك مشورة السقلاء وأهل الرأي للخلاص من هذه الوساوس ، ومنها **السريرة المترامية** ، وهي التي تبنى حكمها على أوهى الأسباب ولا ترى أكبر الغلطات إلا كاضغرها شائناً . وهذه تجب معالجتها بالمران والقهر ، لان صاحب هذه السريرة يكون إنساناً ناقصاً . ومنها **السريرة (الشاكرة المترتبة)** ، وهي التي تعلق حكمها على حالة مخصوصة ، كأن نشك في وجود القانون الأدبي ، أو لا نرى أن الفعل مأمور به ، أو منهي عنه قانوناً ، وصاحبها يتخلص منها بالتعلم والتصور

علامات السريرة بالمسؤولية — من مدر كلت السريرة التي تدركها مباشرة بنير واسطة معنى المسؤولية . فنحن نحكم على أنفسنا بمسئوليتنا عن أفعالنا . أعنى أننا نشعر بقيمة كل فعل يصدر منا . ونشعر بأننا محاسبون عنه أمام سلطان داخلي ، هو السريرة

وكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله . يقتضى تلازم الفعل والفاعل . بمعنى أن يكون الفعل صادراً عن الإنسان ، ومنبعثاً عن إرادته

المسؤولية الأدبية والمسؤولية الاجتماعية — نحن نعيش في الجماعة ، أى في احتكاك دائم بأشئنا . ولهذا الجماعة قوانين لضبط العلاقات الضرورية لصيانة

المجتمع ، ومنع كل اعتداء : على النظام العام ، وهذه القوانين معلومة للجميع أو مفروض العلم بها من الجميع . وكل من خالفها فللمحاكمة محاسبته ومحاكمته لتوقيع الجزاء المناسب لافعله . هذه هي المسؤولية الاجتماعية

ليست المسؤولية الاجتماعية والمسؤولية الأدبية واحدة . بل للمسئوليتان منفصلتان بعضهما عن البعض . لأن القانون الأدبي لا يشبه القوانين الاجتماعية . ومن سوء المأثرة للقانون الأدبي والازدراء برتبته أن تمثله للعيان رافعاً سوط عقاب أو مزلقاً يبدل سخاءه لإنما قولنا نحن مسئولون أدبياً معناه أننا نتقبل المسؤولية الأدبية لأفعالنا أعني زيادة قيمتها أو نقصها ، رفعها أو خفضها ، أو بمقابلة أخرى رفعها شأننا أو سقوط منزلتنا الأدبية

سرايط صممة المسؤولية — أما صممة المسؤولية فتتبع أمرين : أن يكون الفعل صادراً عنا ، وأن تكون أحراراً مختارين في عمله . فالحرية أو الاختيار شرط أساسي في تكوين المسؤولية ، وإلا كيف أسأل عن فعل ليس لي فيه عملية اختيار ؟ أو كنت مدفوعاً إليه بموامل داخلية أو خارجية ؟ وبقدر ما تكون الحرية تكون درجة المسؤولية

تكوين السريرة — الإنسان كائن اجتماعي قابل للتعليم والتكلم ، والسريرة فيه تتكون وتنمو بالتربية ، والتعاليم الدينية ، والتأمل والطاعة . ضلالتها وهداها بالقدوة وماتلقن من خير ومن شر . لا يداخل الأخلاق بأس في إصلاحها وهدايتها معها كانت حالتها ، بل لقد أجمع علماء الأخلاق على أن للدائمة في علاجها تكرار النصائح . وترديد آيات الحكمة والموعظة الحسنة ، مما يردّها إلى نصاب التقبل والكمال ، وقيمة الإنسان سريرته ، ففي قيل : رجل ذو سريرة ، كان جديراً بصفة الانسانية . أما من خمدت سريرته فلا يعتبر إنساناً

الباب الثالث

في الخير والشر وأساس علم اللاعنطوق

كل ما جاء وفقاً للقانون الأدبي ، وكل ما أوجبه السريرة ، فهو ما نسميه
خيراً ، أو واجباً . وكل ما ينهى عنه فهو الشر بسببه
والخير الأدبي ، أو الواجب ، صفات القانون الأدبي ، فهو مطلق ، لازم ،
علم ، ثابت ، لا يتغير

الخير الأدبي والخير في ذاته — يفرق العلماء بين هذين النوعين : فيجعل
(ما لهرنش) وطائفة من الفلاسفة الخير في ذاته متعلقاً بالكمال النسبي للكائنات .
فيقولون : إن بين الكائنات تفاوتاً في كمالها الوجودي ، فهي مراتب بعضها فوق
بعض ، وعلى أقدارها ومنازلها يكون إحترامنا لها

فالخلق سبحانه أكل من الإنسان ، والإنسان أكل من سائر الحيوان .
والروح في الإنسان أكل من الجسد ، والإدراك في الروح أكل من الحواس .
هذا النظام الرتبي هو الخير في ذاته عندهم . وعلى هذا الترتيب يكون تفضيل
الإنسان للكائنات في أعماله وطرأته

وهذا النظام الرتبي هو الكمال الأقصى الذي يجب أن يكون وجهة كل إنسان
في هذا الوجود ، ولما كان الخير هو أساس المحبة ، كانت محبتنا للشيء على قدر
منزلته في مراتب الطبيعة . فالأفعال الخيرية في ذاتها هي الأفعال التي تتناسب
مع هذا النظام ، وأفعال الشر هي التي تحدث اضطراباً في هذا النظام . لا يوجد
كثير رديء ، أو شر من حيث هو . قال كائنات الصميرة ما كانت صغيرة إلا
لنقص في كمالها ، بالإضافة إلى غيرها ، فهي وإن كانت أقل الكائنات منزلة إلا
أنها ليست بشرها . وكل تقدير أو ميل لها لا حرج فيه . وإتاما المخرج أن تبالغ

في أقدارها ، أو تنال من محبتك ، لا تستحق ، أى بما يريد هوك ، وتشتهى الإرادة منك على غير حكم القاعدة .

والخير الأدبي (الواجب) هو خير خاص بالإرادة ، هو اتفاق الإرادة والخير في ذاته (الكمال الأقصى) . ومتى عملت الإرادة باختيارها على حكم قاعدة تفضيل الأشياء بحسب أقدارها وكما لها في الوجود ، كان عملها هو الخير الأدبي بعينه .

فالخير في ذاته هو للبدأ ، وهو أس القانون الأدبي ، والخير الأدبي هو ثمرة هذا القانون ، هو الطاعة للقانون ، هو الواجب المؤدى

أكثر ما يتعلق الخير الأدبي بالمقاصد ، والنيات ، ومقابلة الإرادة ، فإن موازنة البائسين مثلاً خير في ذاته ، ولكن القيام بالمساعدة فعلاً لمحض الخير ، لأنه واجب ، أو مجرد الاخلاص ، هو الخير الأدبي . ولا يكون الخير في ذاته خيراً أديباً إلا إذا تم تغير وجهة سوى الواجب ، لا لهوى في النفس ، ولا للذة في القواد ولا لمصلحة يرى إليها . وإلا لكان مبيداً عن المحض ، بل ربما كان شراً . كذلك الشر في ذاته قد يكون خيراً أديباً إذا جهل فاعله وجه الشر منه ، وسبق حسن النية فيه

وبالاختصار فإن الخير المحض هو النظام الذى أوحى به الله تعالى الى عقل الانسان ومسيرته . والقانون الأدبي هو مجاهدة الإرادة كما قلنا لتسير في طريق الغاية المرجوة وهى الخير الاعلى ، وتلك المجاهدة هى المران ، واستكمال الملكات البشرية . وهما طريق القانون الأدبي

عروة الخیر للمحض بالخیر الدرى — هل كل خير يكون فعلاً إلزامياً ؟ — كل واجب خير ، وليس كل خير واجباً ، أى ليس إلزامى . يجرى على السنة الثاس . « أنا لأفعل إلا الواجب » إذاً غير الواجب لا يكون إلزامياً . ولكن الانسان في مقدوره أن يفعل أكثر من الواجب ، وهو الفرض السكالى الذى يدهى إليه وان يكن غير إلزامى ، إذا كان الخير غير إلزامى لمحض كونه خيراً . فاعلة عهد الاحترام الواجب لبعض صنوف الخير ؟

الملة في ذلك هي الإرادة الآلية . لأن الله تعالى خلق الكائنات على نظام اقتضته حكمته أولاً . فهو بلا شك يوجب على الناس احترام ذلك النظام . وكل عمل من شأنه صيانة هذا النظام وتقديسه فهو عمل مأمور به . وكل عما يقصد منه التناول والاعتداء عليه ، فهو عمل منهي عنه

لذاً يكون أساس عهد الاحترام للأشياء هو احترام نظامها في هذا الوجود

معنى النظام والخدمة بآل والنخب والشر —

النظام الطبيعي ، أو العقلي ، أو الأدبي ، كله واحد ، ومراجعة المشيئة الآلية التي صدر عنها نظام الوجود

والنظام هو علاقة الوسائط بالغايات ، والصلة بين تركيب الكائنات والاعراض التي خلقت من أجلها . فأينما وجد النظام ، وجد القانون . وأينما وجد القانون ، وجد العقل . والاعتقاد بالنظام اعتقاد باتساق الوسائط والغايات . وهو اعتقاد بالعقل الأعلى ، اعتقاد بالقدرة الالهية مدبرة هذا العالم

فنظام كل كائن هو ما يشمل شرائط وجوده ، وما العلوم إلا معرفة قوانين ذلك النظام

معنى النظام في كل شيء ، أعنى النظام العقوى ، والاخلاقي ، والسياسي ، والديني ، هو أساس التربية

والواجب والنخب هما النظام الأدبي

والشر هو الاختلال الأدبي

كل مخلوق يكون في نظامه متى كان لا يخرج عن حدود قانونه ، ولم يعمل إلا لغاية التي خلق من أجلها ، أى متى كان في حال تنفق مع طبيعته ، وما أوجب الله عليه . أى متى كان يعمل في حدود القانون الأدبي

ولذا استعمل الإنسان قواه وملكانه العالية التي وهبت له ليرقى ويسمو تبعاً لطبيعته السامية فيما ينزل قدره ، ويزرى بمنزله ، تدهور ، وفسد طبعه ، ونجس عن محاسنه ، وخبث طبيعته

أَسَاسُ الْقَانُونِ الْأَدَبِيِّ —

معها كانت سيادة القانون الأدبي ، ومهما كان سلطانها الأعلى على النفوس . فلا إكراه فيه ، ومهما كان قاسياً جباراً ، كما يظهر لنا ، فإنه لا يمس حريتنا ، ولا ينقص منها شيئاً . نعم لأنه يكلفنا الطاعة له . ولكن لا يضطرننا إلى إتقاد أمره . ولنا أن نتصرف عنه معرضين ، بدليل ما يقع منا كل يوم ، وكل وقت ، من الخلاف له والانحراف عنه . وكذلك يجب أن يكون ، لأن جمال العمل في حريته ، أي بالإختيار في عمله . والفضيلة فيه الائتثار بالقانون مع استطاعة المخالفة والإبتكار . أما لو قلنا بأن للواجب علينا قوة قهرة لا مفر منها ، فلا يكون لأى عمل من أعمالنا قيمة أدبية ، بل يكون مثلنا مثل حجر قذف به في الهواء فلا بد من سقوطه على الأرض . لأنه ليس في طبيعته غير ذلك .

كذلك ليس من الصواب القول إلى حد ما . إنا ملزمون أو مأمورون . لأن الحقيقة أننا نلزم أنفسنا ، ونضع في أعناقنا عهداً للإنسانية . ولكن بيد الإرادة الباطنة ، لا بيد أجنبية خارجية

من العبث أن نحاول القول باستمداد الواجب من السلطة الاجتماعية . ولم ذلك ؟ لأننا نخافها ونجزع من بطشها ؟ إذا كان كذلك فلا يكون لسلوكنا لون من الألوان الأدبية . أم تفضل الطاعة على المصية بأمر العقل ؟ ففي هذه الحالة يكون الأمر أمر العقل ، أى أن نفس الإنسان هي التي تلزمه وتطوقه عهد الوفاء للمجتمع . أم لأننا إنما نرهب قوة أعلى وأعظم وهي العقاب الألهي — جزاء الآخرة ؟ أو نرهب في نوابها وحُسنها ؟ كذلك تتجرد أفعالنا — إلى حد ما — من الصفة الأدبية . أم لأن للولى جل جلاله يمثل لنا الكمال المطلق ؟ وقانون العقل يسوقنا إلى هذا الكمال ، وهذا معناه أننا لا نطيع إلا عقولنا . إذاً فالإنسان من حيث الوجهة الأدبية هو الشارع والمشرع له ، أى أنه يُشرع ثم يخضع لما يُشرعه

ولقد أجاد (كُنْتُ) في بيان هذا المعنى فقال: ان القانون الذى تخضع له الإرادة لم يكن ضرورة قهرة أجنبية عنها ، بل هو عمل الإرادة نفسها ، فإذا خضعت له لا تمس بأذى فى استقلالها ، بل فى ذلك تقديس لمريتها ، وإظهار غلصانها . هنا سر عجيب لا شك فيه . وهو منوية هذا القانون . فيه تظهر النزلة البشرية بأجل مظاهرها ، وأجل صورها

الذات الإنسانية

في السالك الأولى

أسباب الفعل — أسباب الفعل هي الواجب ، والهوى ، واللذة ، والمصلحة .
يفرق الأخلاقيون بين الأسباب والبواعث ، فيقولون : إن السبب مبدأ
عقل ، والباعث مبدأ شهوى . وإن القوة للدركة مصدر الأسباب ، وهما المصلحة
والبواعث . وإن الحساسية مصدر البواعث ، وهى اللذة والهوى . وقد يدعون
البواعث أسباباً باعتبار أن السبب جنس يجمع البواعث وغيرها
أما الواجب فقد سبق تعريفه

وأما **الهوى** فهو الحركة التى تجذبنا نحو شئ محسوس ، أو تبعدها عنه . مثل :
الغضب ، والحقد ، والانتقام ، وللبل للفرح ، والشرف ، والغنى
واللذة كل ما يطرب الحواس ، إلا أن هناك ملاذ سامية كلفة التخليل ،
والذهن ، والقلب

والمصلحة كل ما يتفق ويتناسب مع الرخاء والسعادة والصيت ، وكل ما يحصل
منه الإنسان على فائدة أيا كانت

ولما كان القانون الأدبى هو قانون الطبيعة البشرية ، وجب على كل إنسان
أن يسلك فى طريقه قواعد هذا القانون وإلا هوى فى حضيض الحيوانية فلا يعد
إنساناً . ولا يكون كذلك حتى يكون رائده معنى الواجب والشعور بالواجب
قد تنفق الشهوات والواجب لئى فعل من أفعال الخير ، فلا جناح ولا أثم .
ولما يجب أن تكون تلك الأسباب فى نظرنا واعتقادنا قانوية تتبع الواجب ،
فتأمر بأمره ، وتنهى عنه . وكل فعل من أفعال الخير تدفعنا إليه الشهوات دون
الواجب فهو فعل مجرد من كل قيمة أدبية ، ولا وزن له فى ميزان السرائر

هل يكون الشرف سبباً لأفعال الانسان ؟ إن الشرف الذى هو فضيلة العمل على كسب احترام الغير من أكبر البواعث ، وقد يحمل لدى بعضهم عمل السريرة . ولكنه يقصر عن مطاولة الواجب في عمله وأثره . الواجب مبدأ ، أو حقيقة . أما الشرف فقد لا يكون إلا دهماً . الواجب في معناه الكبير واحد لدى كل أمة وفي كل زمان ومكان أما الشرف فهو كالأرى ، يتغير بتغير الزمن ، ويختلف باختلاف البيئات . والعظمة من الشرف لا تقوم مقام العظمة من الواجب ، كالمواطن لا تحمل عمل العقل ، والسريرة والشرف عون كبير من أعوان الواجب ، ومع هذا فها لا يختلطان بعضها مع بعض ولا يحمل أحدهما عمل الآخر إن خيف انططر على الاخلاق وفساد الطبائع . قد يتحد لدى بعضهم معنى الشرف ومعنى الواجب اتحاداً تاماً فلا يمود يفرق بينهما ، يقول : الشرف ، ويريد الواجب ، تكرماً لاسمه وتعظيماً لشأنه . وهذا تأويل مقبول لا غبار عليه عند بعض الأخلاقيين

الشرف كلمة تطرب النفس وتشجىها ، وتستغفرها وتغريها ، فقد تدفعها إلى أقصى مافى الحياة ، أو تقف بها موقف الأخطار لانهاب الردى فتستعذب للوئ استعذابها للماء القرات . وقد لا تفعل من ذلك شيئاً

أما الواجب فنعرفه متى تمثل لنا برداء الشرطة ، وشارة الاحكام ، إذا تكلم بصوته الخافت فكأنه الحديد أطبقت عليه المطارق

أكثر ما يتوق الشرف إلى الزهو والافتخار حيث يخاطب القلوب ، وللقلوب لللقى . أما الواجب فكل ما يرضيه الاذعان لقانون حيث ينجح الضمائر ، وللضمائر الصدق .

حياة الشرف حياة ظهور وغرور ، وحياة الواجب حياة العظمة والقوة
يخلق الشرف الامم الشاذة المتعالية ، ويخلق الواجب الامم القوية الراسخة
مضمون الفعل - المراد بالمعنوية القيمة الأدبية للأفعال البشرية ، أى علاقة الفعل بالقانون الادبي ، أو عبارة أخرى درجة الفعل من الخيى والطيب . والمعنوية تلبس الفعل لما لذاته ، ولما لما قام به . فحسن القصد أو النية لعمل الواجب . لا تكفى للحنو

الأدبي . بل لابد من وقوع الفعل بالشرائط المطلوبة ، وأن لا يكون الفعل إنمّا في ذاته ولا أن تأباه السريّة . لأن النية لا تجعل الحرام حلالاً مباحاً ، ولا تبرر فعل الشر طلباً للخير . ومع كل فقد يكون الفعل حسناً محموداً ، ولو كان في ذاته خبيثاً متى خلصت فيه نية فاعله بجعل حقيقته جهلاً تاماً ، وأنه لم يقصد من عمله إلا فعل الخير . وكذلك العكس فقد يكون الفعل في ذاته خيراً ، فينقلب مع النية السيئة شراً . كالصدقة مثلاً فإنها خير في ذاتها إلا إذا أعطيت لتقير لغرض خيس فلها تكون جرماً وإنما كثيراً فالقول لا تكون معنويته تامة حتى يكون خيراً في موضوعه ، وشرائطه ، وهنائه صفاء النية . — صفاء النية هو العمل بإرادة خالية من كل غرض شخصي ، أو ميل ذاتي ، كالعمل للواجب ، أو الإخلاص أو لوجه تعالى . وكما كان الفعل خالصاً علت قيمته أدبياً إلى غير نهاية

والغرض من حسن النية هنا النية أو الإرادة المتفقة مع القانون الأدبي إتفاقاً صحيحاً لاشبهة فيه ، من أي ناحية من نواحيه . ولا تكون الإرادة أو النية حسنة ما لم تكن شريفة الوسائط ، نبيلة الغاية . فالغاية لا تبرر الوسائط غير المشروعة ولا تناقض العدل مع نفسه والحق لا يفترض الحق أبداً

من فسد الآراء قول بعضهم « افعل ما تستطيع عمله بشرط أن تكون حسن النية » كأنهم يهرون سوء السالك متى ارتكز على حسن النية ، والتعمد على الحق في مع احترامها وفعل الخير بواسطة فعل الشر

لأن القول باستعمال ما يتيسر من الوسائط ولو كانت السرقة والتمرد والوشايات والقتل لتحقيق غرض شريف في ذاته ، معناه القول بمبدأ سيادة الغاية ، المؤدى إلى تبرير الافعال المقبولة

قال الشهير بوسريه : « شرف الحياة ونبالها يتعاقب بشرف الوسائط والزجل الخير يأتي إلا الوسائط الخيرة للوصول إلى الغرض الخير واضحاً نصب عينيه لأحدى قواعد القانون الأدبي : طريق العدل العدل وطريق الإنصاف الإنصاف

نظرية (كُنْتُ) في استقلال الإرادة

يقول (كُنْتُ) إن الأصول الأدبية مستقلة تماماً عن أصول النظر الجدلى.
فهو لذلك يضع أصل الواجب في شخص الإنسان . في إرادته للعقولة التي سنت
له قوانين حياته . وهو ما سماه « بالإرادة المستقلة » تلك نظريته في حسن الإرادة
وعلى زعمه تكون الإرادة سالمة : —

ولاً — متى أمكن تعميم مفراها وحكمها بلا تناقض بينها ، لأنها إذا
تناقضت كان ذلك دليلاً على أنها لا تصلح عامة . أى أن صلاحيتها ليست مطلقة،
ومن ذلك المبدأ الذى سماه (كُنْتُ) بالأمر بلا شرط^(١) وصيغته : أعمل بحيث
تكون الحكمة من عملك قانوناً عاماً

ثانياً — تكون الإرادة سالمة صلاحية مطلقة متى تجردت عن كل فرض
في عملها . أى أن الإرادة تعمل لنفسها كأنها غاية في ذاتها . ومن ذلك صورة ثانية
للأمر بلا شرط وهي : أعمل بحيث يكون عملك الإنسانية ، سواء في شخصك ،
أو في شخص غيرك ، كأنه غاية لا واسطة .

ثالثاً — تكون صلاحية الإرادة مطلقة متى صلحت لأن تكون دليلاً
للقانون ومرشداً : حتى كأنها شريعة عامة . لأن هذه الصيغة هي التي تجعلها غاية
في ذاتها . ومن ذلك صورة ثالثة للأمر بلا شرط وهي : أعمل بحيث تعتبر إرادتك
نفسها كأنها تلي بحكمتها أحكاماً وقوانين عامة

(١) هذا مقابل الأمر للمروط وصيغته : من أراد الغاية هيأ لها الأسباب ، كقولهم : إذا
أردت أن تكون غنياً فاعمل بالعدل ، أو سعيدياً فأكسر من شهورائك ، واحترس من أفرامك

الْبِرُّ وَالْحَمِيَّةُ

الفضيلة والرذيلة

الناثرة على عمل الخير، والاخلاص في الواجب، وأعتياد شورى العقل في تدبير الأمور، واتباع القانون الأخي، ولأرضاء السريرة، تلك حدود الفضيلة. وضدها هي الرذيلة

تهدي الفضيلة الإنسان إلى الغاية التي رشح لها. وأما الرذيلة فتضل به سواء السبيل. والفضيلة ترفع من شأنه، والرذيلة تلزمه الانحطاط والتدهور، فالعقل، والفضيلة، والحرية، والقوة المعنوية، والشرف، كلها معان متشابهة أو متقاربة وكذلك الشهوة، والرذيلة، والإصترقاق، والجبن، والخزي

القوة في معنى الفضيلة، والجبن في معنى الرذيلة

لأن الثبات، أي صلابة القوة المعنوية، والإرادة الصحيحة يقتضيان شجاعة وإقداماً، وبالعكس، لم يكن الخبيث خبيثاً؟ لأنه جبان، ولأن الجبن طريق الرذيلة

ليست الفضيلة حيلة غريزية، ولا الرذيلة عيباً، أو نقصاً طبيعياً كما يقول بعضهم، وإنما الفضيلة ثمرة مجاهدة الإرادة، ومغالبة العادة، والرذيلة نتاج الضلال والغفلة. ولولا مغالبة النفس وقهر شهواتها، لما كان لصاحب الفضيلة فضل على غيره من أهل الضلال، وذوى الخبيث، وأحلاس الآثام

عرف أفلاطون الفضيلة بأنها: التشبه بالمولى عز وجل. وقال (المالرش) إنها حب النظام. وللعنى واحد. لأن عمل المولى بُنى على النظام والتناسق والحكمة وحب النظام هنا معناها محبة بالإرادة التامة، لا مجرد الأتباع بالنظام، بل

يكون ذلك الحب أفعال في النفس من الرغبة والرهبة ، حتى يصير مبدأ من مبادئها التي تخرج بدم صاحبها فلا يتحول عنها في السر والعلانية
وقال آخر : الفضيلة سيادة النظام في النفوس . كأنها روح مستمد من الطبيعة
الالهية . وقال (مالبرتنس) إن الرذيلة هي الحب الاعمى للذات ، والفضيلة
حب النظام . وهذا هو جماع الاخلاق السكرية

صفة الفضيلة وشروط وجودها

إن الشرط الاول من شروط تحقيق الفضيلة هو أن يكون التحلى بها عالماً بما يعمل ، عارفاً بالقيمة الأدبية لعمله ، قاصداً لعمل الخير منه
قال الشهير بوسويه : « ويل لمن عرف الفضيلة ولم يول وجهه شطرها وسعى لها . » لا يكفي لعمل الخير والثبات عليه كما تقتضيه الفضيلة معرفة الانسان للخير بل لابد من تعلق القلب بحب الخير ذاته . اذ يكون الشرط الثاني لتحقيق الفضيلة هو حب الخير حباً صادقاً « بالعقل والقلب » وهو إرادة الخير والتعلق به ولا يكون لمعرفة الخير وجهه أثراً في الأخلاق إلا بمجهود الإرادة . وهو الشرط الثالث لتحقيق الفضيلة . وحقاً إن قيمة الخير التي يناله المرء يكون على قدر مجاهدته لشهواته وغاياته . فكما كان ذلك المجهود عظيماً كان الفضل أعظم عرفنا الفضيلة بأنها اعتياد النفس على عمل الخير . هذا الاعتياد لا يأتي إلا بقوة النفس الطامشة . وجهدها الثابت الدال عليه الليل لعمل الخير وسهولته على النفس

فالثبات والتغلب على منازع الشهوات ، وخوادم الحواس ، وصرف أمانى حب الذات ، وانخضوع للقانون طوعاً واختياراً ، حباً فيه وإجلالاً لشأنه ، ودفع النفس الى فعل الخير والواجب بعزم مؤكد ، وجهد متجدد ، وتحمذيرها من صفات الأثم والهم ، وتعلميرها من أرجاسها بالنصح ، والثوبة ، والإصلاح ، والسير الى الامام في كسب الفضائل والمحامد ، والترقى في مدارجها (فن وقف في طريق الفضيلة اقلب على عقبيه) ذلك سبيل الحياة ونظامها ، وتلك هي الفضيلة ، أى

المران على القوة الأدبية ، وشجاعة القلب ، ومن يرق أسباب الفضائل لا شك
واصل إلى الغرض الأكل ، وهو شبه كمال الله للطلق

محاسن الفضيلة وصاوى الرذيلة — الفضيلة تفرس السلام والسكينة في
القلوب ، والنظام والطمأنينة في النفوس

والرذيلة هي اختلال نظام النفس ، فهي لذلك تورث قلق الخاطر ، وخرج
الصدر ، وشجى القلب ، واضطراب النفس . تلك الأحزان السوداء التي قد يكون
لها أحياناً ستر من اللسرات يحجبها عن النواظر حيناً ثم تكون عاقبتها غالباً اليأس ،
أو الجنون ، أو الانتحار

الرذيلة هي الإنسان معكوساً وضعه ، فقواه تعمل لمغير ما خلقت له . تعمل
لسقوطه وضعه بملكاته التي فطر عليها لماله وكأله . والفضيلة تفرس المحبة في القلوب .
أما الرذيلة فتشترعها ، لأن المحبة هي الاخلاص . هي الخروج عن الذات أو انكار
الذات . فالشهوة والرذيلة والمواس لا تحب ولا تخاف بل تتبع هواها للاقتراض
والتهام الغنية . والمحبة هي قوة ومرتبة شرف . ونعمة .

أما الرذيلة فهي ضعف وضغوط وتقصان .

دليل المحبة السليحة في العطاء وتوالت الهبات والصلوات .

من شرائط الفضيلة العمل بها مع الارتياح والسرور ، أى العمل على تحقيقها
لارهاً ولا طاعة لأمر . بل حباً فيها وتفايلاً في ذلك الحب

الجندي إذا خاض غمار الحرب طوعاً للنظام المسكوى فقط فهو بعيد عن الفضيلة
بمجرد عنها تجديداً مطلقاً . إنما يقربه من الفضيلة شجاعته وحماسته للدفاع عن حوضه ،
والتياد عن حقيقته

ما أجمل الفضيلة وما أبهى محاسنها ؟ فكيف لا يتعشقه أولو البصائر
والأبصار !!!

والفضيلة درجات شتى لاعداد لها ، حدها الأدنى الفضائل العامة التي بدونها

لا يكون الانسان أميناً ، وحدها الأقصى تلك الفضائل المالية التي تخلق الأبطال
ورجال التاريخ

امر الفضيلة والرذيلة في النفوس

مما سبق نخرج بالنتيجة الآتية : —

أما الفضيلة فهي نور قدسى يشيع في نفوس الفضلاء ، وهى يسكن في
قلوب الأبرار ، منزلا معه السكينة والامان ، فترى ذا الفضل وكأنما اشتملت
عليه السعادة ، وحف به الجور ، وكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها وطالعت
الأفلاك بسعودها . فلا تزال تراه منشرح الصدر ، مثلج الفؤاد ، مقتبط النفس ،
حنئ العيش ، يخوض غمرات الحياة آمناً مطمئناً ، لا يكاد يري الا فرحاً مستبشراً ،
إذا أصابته مصيبة استرجع لها فلا تزيد له إلا إيماناً ، ولا تملؤه إلا يقيناً ، وهل يكون
كذلك إلا لدنوه من الكمال الروحي الذى هو طلبته القصوى ؟ وبقيته العليا ؟
وهل كتب الله الفوز إلا للفضلاء الأبرار ؟

وأما الرذيلة فهي عناء الحياة ، واضطراب العيش ، وظلام النفوس ، وقيد
الأرواح . فلا تكاد ترى صاحبها إلا كسف البال ، قلق الخاطر ، كأنما تعاورته
للصائب ، وحلت به التكبكات ، واشتملت عليه الأحزان ، وطوقه الشقاء . يقطع
الحياة وكأنه في بحر ملجئ يغشاه موت الجزع ، وتعلو به اثباج القزع ، وتهوى به
عوامل الملع . فما خادع نفسه وغشى بها غواشى السمات الكاذبة ، وأنالها طرف
اللذات الخادعة ، فلا يستطيع التخلص مما هو فيه من كآبة ظاهرة على محبه ، ولا
من جوى مستكن في أعماق نفسه ، يلهب صدره ، ويذيب فؤاده . وأكثر ما تكون
خاتمة مطافه : الجنون أو الانتحار

ولو فكر هذا للتكود في سر ما هو عليه من شقاء ، وما اتتبه من بلاء ، لعلم أن
الرذيلة هي سر بلاءه ، وعلة شقائه

النَّبِيُّ الْكَاشِفُ

الشهوات

تكلمنا في علم النفس عن معنى الشهوة ، وقلنا : ان لها معنيين ، وعن أصل الشهوات وأقسامها ، وستكلم هنا عن بعض اعتبارات أخلاقية نجعل لكلمة شهوة معنى لليول الحادة العادية على حدود النظام

الشهوة رذيلة

تأتي الرذيلة من الشهوات : فالأثانية أو حب الذات فيها معنيان : حب الشهوات ، والاعجاب بالنفس . أعني تفوق القوتين على شخصية الانسان الحرة ، كما أن الفضيلة هي تفوق العقل والحرية على هاتين القوتين . بالرذيلة يكون الانسان مقهوراً متلوباً محكوماً . وبالفضيلة يكون قاهراً آمراً حاكماً

قال شيشرون : من أراد أن يكون حراً فعليه أن يكبح شهواته وملذاته ويقل غضبه ، ويجعل حداً لشحه وبخله ، ويمالج جراحات نفسه ، ولا ينصح لغيره حتى ينتصح هو ، فيعصى شهواته للتسلطة عليه وهما الفضيحة والمار . فليس الحر غير الرجل الحكيم . وما الرق إلا طاعة النفس الدينية . كذلك يكون المستسلمون للشهوات وأهل الضلالة

فمراع الشهوات — قال الشهير (لا برويير) : — الشهوات بجملتها كاذبة تريد لتتوارى عن أعين الغير ما استطاعت إلى ذلك سبيلا ، وقد نخفي على نفسها أيضاً فاما من رذيلة إلا ولها شبه كاذب بفضيلة من الفضائل . يريد أن للرذائل مظاهر خادعة تصرف الأذهان وقتاً ما عنها ، فيختلط أمرها بالفضائل : وذلك عند ما يسمون النطوف أو الجبن مثلاً حذراً وبعد فطر ، والبخل اقتصاداً وتبصراً ،

والامراف جوداً وسخاءاً ، والاعجاب بالنفس احتفاظاً بالكرامة الشخصية ،
والغضب بأساً ورجولية ، والعنف قوة ، والعدا ثباتاً في الخلق ، والتذلل أدباً
ولطفاً ، والسكل راحة ، والحسد انصافاً وعدلاً ودفاعاً عن الحقيقة ، والتشدد
والتمصب غيرة ، وطول الدعوى علماً وأدباً والتسبل والدناءة بساطة وتواضعاً ،
والبلادة رزاة ونقلاً .

علاج الشهوات ومجاهرتها —

تعالج الشهوات بالاحتراس منها ، وحفظ الحواس أن تتأثر بها ، والمهرب من
الشر معها كانت صورته .

- (١) فالعمل أقوى سبل التخلص من الرذيلة ، وأما البطالة فهي بابها المولوج
(إن الشباب والفراغ والجئنة مفسدة للمرء أى مفسدة)
- (٢) تمهد السريرة يومياً ، وملاحظة ما يطرأ على سلوكها من تغير وتحول ،
والوقوف على أسبابه آناً بعد آن ، وعرض ما يبدو على العقل والقانون الادبي
- (٣) مخافة الله تعالى — قالت الحكماء : رأس الحكمة مخافة الله . والطمع

في ثوابه والخوف من عقابه من أسباب طرد الرذيلة عن القلوب
وليكن للانسان ميل غريزي لحفظ كيانه الادبي كيانه للغريزي لحفظ حياته ،
ومقاومة الشر لا تكفى بل عمل الخير هو السبيل الوحيد لاجتناب الشر . فقد قال
حكيم : إن الفن العسكري يؤكد أن الجيش السدافع اذا اقتصر على الدفاع دون
الهمجوم فقد فقد نصف قوته : كذلك الارادة ، متى طالبتها الشهوات بالبخل قابلتها
بالجود والسخاء . واذا زينت لها الكبرياء ، لاجباب أجباتها بالتضوع والتواضع

فمعراج الشهوات مخائفها

لا تقف مضار الشهوات على الحياة الادبية ، بل تنخطاها الى الحياة الجسمية ،
فانها كالنار تلهب ما يقع فريسة لها
والشهوات كالامراض لها تاريخ أو حياة ، فهي تكون بادىء بدء فكرة ترد
على الذهن ، ثم تخيل شديداً ، ثم لذة ، الى ان تنتهى أخيراً فتكون سلطاناً قهراً

قال الشهير بوسيه إن الشهوات كالنهر للتدفق من علو ، عسير إيقاف تياره
بسد بجراه ولكن من ليسور تحويله . كذلك يقول : إن أنجح الطرق للوقاية من
الرذيلة شغل الذهن بالمبادئ الحكيمة ، والتعاليم الصالحة ، في أيام الشباب الغض
حتى إذا أتمت الرذيلة وجدت المكان مشغولا

الشهوات لا عقل لها ، فلا تعرف طرق الاقتناع ، بل هي شديدة عنيفة عمياء
نافرة ، ومن أخص صفاتها أن ليس لها قانون ، ومن شأنها الاخلال والتهجم على
العقل ، واطفاء سراج الضمير

وقال بوسيه ايضا : من العبث مقاومة الشهوة بقوة الدليل والبرهان اذا كانت
تلك الشهوة هائلة ، والا زادت ثباتا ورسوخا من حيث ينبغي صرفها . بل الواجب
تسكين ثورتها بتحويلها ثم القائها جانبا ، ولا تقابل وجهها لوجه .

الفضائل الاخلاقية

(التبصر والقوة والاعتدال والعدل)

اقسام الفضائل المعرفية

الفضيلة واحدة في حقيقتها ، فهي علم الخير ومحبة الواجب . هي قوة اخلاقية
ثابتة ، غير أنها ذات مظاهر مختلفة ، تسمى بسببها باسماء شتى
جمل القدماء الفضائل الأخلاقية اربعا . وهي : التبصر ، والقوة ، والاعتدال ،
والعدل . وسووها بالاصلية . لان الفضائل الاخرى تنصل بها أو تدخل تحتها

(١) التبصر أو الفهم

التبصر هو فضيلة تعرف بها أقوم الطرق لاجتناب الشر أو فعل الخير . أعنى
التمسك بالقانون الادبي للوصول إلى الغاية التي رشح لها الإنسان في هذه الحياة
يعلم من ذلك أن التبصر هو دليل الفضائل الاخرى ، لان العدل والقوة

والاعتدال لا مرشد لها ولا هادى إلا التبصر . فالقوة مثلاً ليست عدم المبالاة والعمل حسب المشيئة الإنسانية ، بل هى العمل مع التبصر والحذر والإقدام بالأنهول الفضائل الأخلاقية كلها مشتركة فى عملها ، متضامنة فيما بينها ، فلا نحصل على واحدة منها حتى نحصل عليها كلها . فالعدل لا يكون عدلاً حتى يكون بصيراً قوياً معتدلاً . وهكذا كل الفضائل الأخرى ، وإنما تنفاضل بالقوة والضعف فى الإنسان الواحد

وللتبصر أركان هى ذكرى الدروس للماضية ، وفهم الأحوال الحاضرة ، والالتئاد لنصائح الغير ، مع إدراك وحسن تمييز ، والقياس العقلى الصحيح ، وهو استنباط المعلومات الجديدة من المعلومات المكتسبة ، والنظر فى عواقب الأمور خشية مفاجأة الوقت ، أو التيقظ والاحتراز لدفع الطوارئ والاختار ، واغتنام الوقت والفرص

(٣) القوة

القوة أو كما يسمونها أيضاً الشجاعة ، أو عظمة النفس ، هى فضيلة اجتياز العقبات التى تحول دون تحقيق الخير ، وتأييد النظام ، واحترام القانون والشجاعة فضيلة تخرج الأبطال وتنبئ العظمة والجلال بل هى مظهر النبيل والقوة للمعاطف القلبية

والقوة ليست فى الحقيقة إلا إمكان تحقيق النظام ، وإنقاذ القانون ، لأن الانحراف عن القانون ، والخروج على النظام ، زيف وسقوط وضعف ، ولكن دلائل القوة هى العمل فى دائرة القانون والنظام ، وإنقاذ القانون وتأييد النظام فمن استسلم لفضبه ذل ، ومن ملك نفسه كان قوياً معتدلاً . والاعتدال الحقيقى قوة وشجاعة ، قوة منظمة ، قوة مرتبة ، والتهور سقوط وضعف ، لأنه قوة غير منظمة وغير مرتبة

للسهوات والمعاطف طريقتان — النشاط والعنف . فالنشاط هو قوة ضابطة لنفسها . تشتد بحزم لاجتياز العقاب ، والتغلب على الصعاب . والعنف قوة تندفع

بغير رشد، وتتجاوز الحد فتشبط - وتحتد فيدركها الوهن والسقوط. فالنشاط هو القوة بمعناها الصحيح. أما العنف، فاحجابه يظنون أنفسهم أقوىاء ومأمم بالقوياء. وإنما هم يخلطون فلا يميزون بين اللبائىء وبعضها لائقها على أفهامهم، وبعدها عن مداركهم. فهم أناس يتقصم ذوق الحياة

ويدخل تحت القوة فضائل جمة. (كالصبر) وهو احتمال الشدائد، وعدم النكوص. والتهقر أمام الحوادث. و(التجلد)، وهو محاولة النهوض، والتقدم أبداً. و(المقاومة)، وهى الثبات فى معالجة الحوائل للتعلب عليها، و(الشهامة)، وهى الاتيان بعظامم الامور، و(البطولة)، وهى تضحية الكثير حتى الحياة فى سبيل الحق. تلك اسماء مختلفة للقوة فى معناها الحقيقى

وكذلك (الثقة والثبات والعزم)، كلها اسماء للقوة أيضاً أو من صورها الواجب التنبيه عليها والتنويه بها

والثقة — هى اعتقاد راسخ لا يقبل الشك، ولإيمان لا ينزعزع فى أمر ثبتت محته متى قام بنفس انسان كان عقيدته ورأيه الخالص. أما من استسلم للشك فقد غلب على أمره، أو هو. نصف مغلوب. لأن تردد الذهن يوهن القلب والثبات — عزيمة فى النفس تدأب على آتمام ما بئىء به فلا تستريح حتى تئم ما شرعت فيه. وتستكمل ما أتمت، وهى فضيلة من كبريات الفضائل الخلقية قال أفلاطون: الظلم أبداً ضعيف، لانه لا يتفق مع نفسه، ولا هو بقادر على أن يجمع قواه. وقال بسكال: لا يقاس فضل الرجل بمجهوده وإنما يقاس بألوفه، ومألوف الفضيلة الثبات عليها وقال لابروير: لا يكون الرجل للتعلم رجلاً واحداً وإنما هو اشخاص عدة، فهو يعتمد بتقلب الاحوال، وتجدد الاذواق. تراه اليوم غيره بالامس، وسيكون فى الغد غيره اليوم إن شخصاً يتجدد ويمتد لائسل عن مزاجه أو طبعه، بل سل عن أمرجته، وعن طباعه

من الامور الهامة في قوة الارادة . أن تريد بحق ، لا أن تريد بشدة . يكاد يتخلو الوجود من المستحيلات ، فإذا دبرت الارادة وأحكمت تفتحت لها السبل والطرائق ، وذلك سبيل أولى العزم مسمة الاعتقاد أساسى مسى العمل — لأن للبادئ ، تملأ القلب قوة فيعمل مستضيئاً بنورها يتوارى بعضهم وراء حسن النية منتحلاً أعذاراً يخلفها لهم الوهم وسقوط الهمة وشتان بين حسن النية وحسن العمل

يجب الضعف من ناحية القوة للدركة كما يجب من ناحية الارادة والخلق . أعني متى كانت الارادة بلا قوة والاخلاق منحلة لا ثبات لها ، كان ذلك نتيجة لازمة لتجرد العقل من نوره ومبادئه . فإذا رأيت تحت عزائم قاترة ، ومقاصد مبهمة ، فاعلم أن الاذهان لم ينضج فيها الرأى الصحيح ، والنظر الصائب بمد وأساس القوة للمعنوية أحران : فكرة واضحة مقررة ، وعاطفة قوية عاتلة بهذه الفكرة

أما الفكرة فهي السراج الذى ترى به الطريق والناية . وأما العاطفة فهي القوة الدافعة المحركة . فالقوة للمعنوية لا تنجى الا من اتحاد هذين الاسمين فالرجل الذى يجمع في نفسه اتحاد العقل والقلب ، هو الرجل ذو العزم ، القوى الخلق ، رجل الارادة القوية الدائمة التى توصل صاحبها الى غايته رغم أفراح الحوادث والمخاطر والغايات . إن طبيعة العزم التى ليست الا قوة الارادة آتية من قوة العقل وقوة العقل آتية من إيمان النظر في مبادئ الحياة البشرية الرجل ذو القلب الجسور هو الذى يزدري المخاطر ، ويخوض غمرات الموت ويلقى بصدرة النار الثائرة لنصرة الحق وخذلان الباطل .

والباطل هو الذى يصبو الى المظلمة والحق لا يحول دون عزمه حائل يقع جأياً على ركبتيه ، بل ويموت ولا يتقلب على عقيبه . يريد ليكون مسلماً يصعد عليه من يأتي بعده . ولولا أولو العزم من الرجال ما شيد في الوجود ملك ولا قامت دعوة

واحتقار الموت هو مبدأ القوة الادبية . فما دام الاعتقاد بالعدل لا يصل من النفوس الى هذا الحد . وما دام الخوف من اللوت مالم كمال للقلوب البشرية . فلا أمل في انسان حين نجي الساعة ، ساعة المظالم

قال الشهير بوسويه : من لم يملك شهراته خلا من عوامل القوة ، لانه ضعيف أصلاً . كل فضيلة تحتاج الى الشجاعة . وفضيلة الاحسان تموزها الشجاعة ، لغير النفس ، ومقاومة حب الذات ، واعتياد فعل الخير . وفضيلة النشاط تموزها الشجاعة ، لحل النفس على اقتحام المخاطر والخوف . وفضيلة الاستقلال تموزها الشجاعة ، للجرأة على قول الحق ، والانتصار للحق

(٣) الاعتدال

الاعتدال فضيلة من شأنها ضبط الشهوات والاهواء والملاذ الروحية والجسمانية ، وتطبيقها على نهج العقل الرشيد

بمعنا الاعتدال كيف نكون مقتصدين في أمورنا كافة ، وعلى الأخص فيما يتعلق بملذات الحواس

التوازن التام للنفس ، أعنى ارتباط قواها بعضها ببعض ، وانتظام عملها هو كل معنى الاعتدال

وليس معنى الاعتدال الجمود وعدم الشعور والرخاوة . ولكن معنى الاعتدال تحقيق الرقابة وسلطان النفس على عمل الحساسة والشهية والميل والشهوات فلا اعتدال هو استعمال الحكمة في تدبير الحساسة الحسية والمعنوية . فلا يعوق مضاء العواطف أو التحمس ، أو الغضب العادل . ولما يعوق الافراط في كل شيء . قد تكون الحساسة بالفتورها وهي مع ذلك في نصابها المقبول ، بل لا تكون قوية حادة حتى تكون في الدائرة التي رسمها العقل لها ، وألزمها أن لا تتعدوها

لا تكون القوة الا حيث لا تقرب ولا انراط

في الاعتدال حلية الجمال الحسى والمعنوى . لأن الجمال هو تناسب الاجزاء

ودقة تأليفها . ولما كان الاعتدال خير مؤلف بين الجسم والنفس كان هوية
الانسان التي تزيه

يشوب الانسان ما به من اليول الشهوية العالقة بطبيعته الحيوانية التي تضي
جسمه وتنزل قدره

زينة الانفس العواطف الجميلة فيه . أنظر كيف تتلأأ في الوجوه فطرة
التقوى والصلاح والعفة والكمال وطهارة القلب .

أما سؤال سائل . ما هو التزوي ؟ قل هو احترام اللسان . والجنان . والقلم
والنفس ، أو بالجملة هو الاعتدال . فالاعتدال ضابط التخييل ومذلل القوة ، ومانع
التحمس ، أن تسليخ منه سلامة الذوق ، وهي سراج الوهاج الذي يضي له السبيل
وكما يلي الشجاعة التهور . والقوة الغضب . والنشاط الرهونة . كذلك في أعمال
الذهن يلى الاعتدال ما يهيج أو يضحك ، أو ما يسخر منه وما لا يفهم ، وما
يؤدى إلى الاستهجان

من لا يملك قياد نفسه لا يعرف كيف يكتب . فف عند حدود الاعتدال
وتخير لفظك ومعايك وأطرح ما زاد تكن كاتباً .

بالاعتدال يدرك سر النظام والتناسب . ويعرف ان الجمال للوذي المتعب
ليس بالجمال المرغوب فيه . كما أن الضوء الشديد ، أو للوضوح وضماً غير مناسب
يمنع الابصار

وبالاعتدال تعرف متى تتكلم . وكيف تتكلم . وكذلك تعرف مواطن
السكوت التي هو أفصح من البيان

يمنح الاعتدال الذهن فسحة التروي فيزن بين الامور للتباينة ، والآراء
المتناقضة فيكون بين ذلك قواماً

(٤) العدل

العدل معناه الاحكام والانصاف ، فاذا قلت : هذا عدل . كان معناه أنه

حكم منصف متفق ومتناسب مع طبيعته . ' وجد حيث يجب أن يكون مطابقاً
للحق والخير

العدل هو إرادة قوية ثابتة لرعاية القانون ، واحترام الحقوق ، وعمل الواجبات .
فالعدل هو جماع الفضائل ، لأن في معناه الاستقامة والتقوى الادبية ، ومطابقة
الأصول ، والقانون هو الفضيلة بعينها . فمن كان عادلاً نحو الخالق سبحانه سمي
تقياً . ومن كان عادلاً نحو أمثاله سمي أميناً محسناً . ومن كان عادلاً نحو شخصه
أحسن إلى نفسه وجسمه باستبقاء نظامها هادئاً مستقراً

مبدأ العدل — لأعمل للناس ما تحب أن يعمله الناس لك

(٥) عمدة الفضائل بالملفوظات ، وأقسام الواجب

تميز أفلاطون في الانسان : العقل ، والقلب ، والهواس ، ثم خص كل واحد
منها بفضيلة . فخص بالعقل التبصر والحكمة أو العلم بأرقى مراتبه . أحق علم الخير .
وخص بالقلب القوة والشجاعة التي توجد اتفاق العقل والإرادة ، وتساعد على
اقتحام العقبات في السمود والنحوس . وخص بالهواس الاعتدال الذي يحفظها
تحت نظام الواجب ولا يسمح لها بغير اللازم الضروري . وقال أفلاطون . إن العدل
يوجد باجتماع هذه الفضائل الثلاث ، لانه النظام بأرقى معانيه ، أحق الكمال

وعند المتأخرين : التبصر من خصائص القوة المدركة ، والقوة من خصائص
الارادة ، والاعتدال من خصائص الحساسية

وبالتبصر والقوة والاعتدال يحصل العدل ، لانه لا يمتنع بملكية من الملكات
بينها ، بل هو استعمال صحيح لجميع الملكات لتقوم بالواجب علينا نحو الخالق
سبحانه ومن خلق

أقسام الواجب — أدمج القدماء الواجبات في الفضائل الأربع ، فكان

تقسيمهم هذا تسيماً خاصاً بالواجب نفسه . أما المتأخرون فقد قسموها بالنسبة
لموضوع الواجب . فكانت اقسام الواجب عند المتقدمين هكذا : التقوى (واجبات
نحو الخلق سبحانه) والعدل والاحسان (واجبات نحو الناس) : التبصر والقوة
والاعتدال (الواجبات نحو أنفسنا) . أما أقسامه عند المتأخرين فهي أكثر
وضوحاً وبياناً . واجبات نحو الخلق ، واجبات نحو أنفسنا ، واجبات نحو أمثالنا

البيان الثاني

الحق والواجب .

المصلة بين معنى الفضيحة والقانون والواجب والحق . الفضيحة بالنسبة للإنسان واجب وحق . فهي واجب ، لأن القانون الأدبي يأمر بها . وهي حق ، لأن القانون الأدبي مع تقريره لها باعتبارها واجباً ، ترك للإنسان حق العمل بها .
الواجب ضرورة أدبية ، أو عهد أدبي يوجب عمل شيء ، أو الامتناع عن عمله . والحق سلطة أدبية ، سلطة شرعية نفوذ للإنسان عمل شيء أو أن يطلب من الغير عمله

الحق والقوة — الحق ، أو السلطة الأدبية ، يقابلها القوة ، أو السلطة المادية . قال الشهير بوسيه : لا يوجد حق يناقض الحق ، أعني ليس هناك سلطة أدبية خارجة عن القانون ضد القانون . قد تحمل القوة المادية على الحق ، ولكنها لا تستطيع أن تقتله

فإذا قال قائل : إن حجة القوى قوية أبداً . فأنما يريدنا من جهة الفعل ، من جهة الحق ، يريدنا حيث كانت لا حيث يجب أن تكون . لا تدحض القوة الحق . ولكن الحق هو الذي يدحضها ، ويأتي عليها في النظر الأدبي . إن قوة الظالم فرداً كان أو جماعة مهما طال اغتصابها أعواماً أو قروناً عاجزة عن أن تكون أناساً لحق ، أو عهداً واجب المرامة ، يُحتمل ذلك الاغتصاب ، وتحتفي له الرؤس ، ولكن لا تخضع له أبداً ، ولا تقره النفوس ، بل تحاربه حرب للمستميت . وسلاحها الاحتجاج الدائم كلما لاحت للأمل بارقة إلى حين تتداعى تلك القوة وينهدم ركنها . هنالك يملو الحق ، ويهوى الباطل . كذلك كانت سيرة الأمم والشعوب حيال الظلمة من الملوك ، وجور الحكومات ، وإطاع دول الاستعمار

يعلم الحق على القوة وإن غلبته على أمره حيناً من الدهر ، فها فوز القوة الوحشية إلا وهم لا يلبث أن ينزل . إن عاجلاً ، وإن أجلاً ، ثم يتبوأ الحق مكانه وتصبح تلك القوة بين يديه بوجهها حيث شاء لتحقيق الغايات السامية للحياة المعنوية والاجتماعية تخضع القوة الحق ، كذلك خلقها البارئ تعالى . وكل قوة انقلبت على عقبيها ، وأدارت وجهها للحق لتضد عنه سبيله ، وهنت وبادت

القوة مفتاح النجاح ، وتحقيق الآمال ، إلا أن العدل والحق يمدانها بروحهما فتزداد قوة ومنعة وجلالا

الحق لا يموت ولا يقهر ، لانه كما قال (ملتون) : يلى للولى عز وجل فى المرتبة

صفحة الحق — إن معنى الحق فى ذاته من المعانى العقلية ، فهو فكرة أولية لأن الحزمة التى أسندتها العقل إلى الشخصية الانسانية لم تشاهد من طريق التجربة ولم يؤدها التاريخ

كان معنى الحق ولا يزال متغيراً غير ثابت ، وذلك باختلاف الزمان والمكان . فهذه القوة المقروص وجودها فى الشخصية البشرية ، والواجب احترامها ليست بذات قيمة حقيقية إلا بقدر الاعتراف بها ، وفى دائرة ذلك الاعتراف ليس إلا

قال جانيه : إذا كان فى يدي مطرقة مثلاً وأمامي طفل قائم لاشك أن فى استطاعتي إن تمت لإرادتي أن أحشم رأس ذلك الطفل بضربة واحدة ، ولكنى لأفضل ذلك مهما بلغت قوتي . لأن أمام عيني خيالاً يردني وبوقفي ، ولأقبل لى بدفعه حيث قوته فوق قوتي وسلطانه أعلى من سلطاني . فهو قادر على أن يجردني مما أشعر به من قوة . هذا السلطان القاهر الذى لا يعلمه الطفل نفسه ، هو حق هذا المخلوق الذى هو من نوعي فى الحياة . هذا ما يجب أن يكون ، لولا أن أمماً فى الأرض أحلت قتل الطفل إذا ولد عليلاً ضعيف البنية ومن صفات الحق انه يكونه عاماً أى لكل انسان . فالتناس جميعاً أمامه سواء ، يستوى فى ذلك الغنى والفقر ، والعالم والجاهل ، والرفيع والوضع . وأن يكون مقدماً كالتقانون نفسه ،

أو كالأوجب ، لانه ضرورة مفروضة مطلقة غير مقيدة بشرط ، تبقى ولوجدها جاحد ، أو اعتدى عليها معتد

والحق لا يتنازل عنه اذ لانفهم وجود شخص لإنسانى لا يملك حقه الطبيعى فلا يمكنه التخلى عن هذا الحق إلا بتخليه عن الواجب المقروض عليه . وفى ذلك إنكار لطبيعته باعتباره كائنًا حرًا

والحق واجب الأداء . حيث القوة تباح لصيائه واحترامه وبالجملة لما كان القانون الادبى أسبق وأعلى من سائر القوانين الوضعية ، كان الحق كذلك ، أسبق وأعلى الحقوق الوضعية التى هى موضوع الشرائع الخاصة بها . فان شرعية هذه الحقوق أساسها شرعية ذلك الحق

تعليق الحق بالواجب — الواجب يشمل الحق أبداً . كل واجب على العمل ما ، أو مجانبته يقضى لى بحق ذلك العمل ، أو الامتناع عنه . وعلى غيرى واجب أيضاً ، أن لا يمتنعى هذا الحق . كل حق لى واجب على غيرى وبالعكس . حق الدائن نحو اللدين هو واجب على اللدين نحو الدائن . وكل حق للوالد نحو الولدهو واجب الولد نحو أبيه . وكل حق للحكومة نحو الرعية هو واجب الرعية نحو الحكومة وهكذا

مردود الحق — تتحدد حقوقنا واجباتنا . كل مامنعنا الواجب من عمله ، لاحق لنا فى عمله ، فقولك ما ليس لك حق فى عمله ، يبادل قولك من واجب أن لا تفعله . كذلك حقوق أمثالنا واجب علينا احترامها كما يجب عليهم احترام حقوقنا

قد تعدى حقوقنا حدود واجباتنا . حيث يمكننا أن نعمل كثيراً مما لم نكن مكلفين به . لنا الحق فى عمل كل مالا يمنعنا الواجب من عمله . ولنا الحق فى الامتناع عن عمل كل مالا يقضى علينا الواجب بعمله . كل مالا يحرمه القانون فهو حق ، لنا أن نعمله بشرط أن لا يضر بحقوق غيرنا

أصل الحق والواجب

اختلف العلماء في أصل الحق ، ولهم في ذلك مذاهب شتى ، ونظريات عدة ، منها نظرية الاتفاق ، ونظرية استقلال الإرادة ، وللصلحة ، والقوة ، والحاجة

الحق والاتفاق — زعم روسو أن حق الفرد هو أصل الحقوق الاجتماعية ، وأن السلطة الاجتماعية كانت نتيجة عقد تم بين أفراد الجمعية الأولى . وزعم بعض الفلاسفة أن الحقوق الاجتماعية هي أصل الحقوق الفردية . أى أن الفرد لا يتمتع بحريته وملكيته الا برضاء وقبول من الحكومة ، أما رأى الأول فشبهه بأراء الفوضوية ، والثانى بأراء اخوان الاستبداد . وكلاهما ظاهر الفساد ، وليست الحكومة مصدرًا البتة لشيء ما فلم تخلق الانسان ، ولا حريته ، ولا ملكيته ، ولكنها وجدت لحماية الانسان ، وحريته ، وملكيته

الحق والحريّة — قال الفيلسوف (كُنت) . الحق الطبيعى هو مجموع الشرائط التى بها تحفظ حرية الفرد ، بجانب حرية الجماعة
إذاً يكون الحق (على هذا رأى) لا تعلق له بالواجب والعهد الأدبى
لتجرده عن المنوية التى هي القبة الادبية للأفعال البشرية كما قدمنا ، لأن السلطة التى نحدد الحقوق لا تعلق ولا ترتبط بالسلطة التى تقرر المبادئ الادبية .
فالأولى هي الحكومة ، وهذه تصدر شريعتها بعنوان السلطة الخاصة التى لها لضبط الافعال الاناجسية لافراد المجتمع بحيث يمكن بقاء حرية الفرد بجانب حرية المجموع

والحرية المحضة — يقطع النظر عن القانون الأدبى والنقض الأكل —
لم تكن الا سلطة اختيارية غير محدودة . لاتنتهى حقًا
ولا يفهم احترام حرية الأفراد إلا إذا كانت هذه الحرية شرطًا لازمًا لاتمام الواجب ، فحرية وحدها ، أو استقلال الإرادة ليست مبدأ للحق . وإنما مبدأ الحق هو الحرية محدودة بالواجب والتخير

الحق والمنفعة — بين الفلاسفة من يخلط الحق بالمنفعة يريد أن يجعل المنفعة مقياساً للحق فيعرفون الحق بقولهم . انه ملكة يعمل بها الانسان كل ما لا يتناقض مع مصلحة الغير ، مع أن التاجر الذى ينافس غيره من التجار بشرف وصدق ، قد يضر بمصالح هؤلاء التجار ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يستعمل الاحق

(ويقول استيوارت ميل) الذى هو من زعماء هذا الرأي . القول بان عندى حقاً معناه عندى شئ يضمنه المجتمع ، أى فى ضمانته وكفالاته ، فلا يمكن أن أقدم برهاناً أقوى من المصلحة العامة . كذلك فكرة الرفاهية والسعادة القائمة بنفوس الافراد فانها تتصل بالمجموع بعامل الجاذبية ، وللبيل الطبيعى بينهم ، ثم ترجع إلى الافراد بعامل آخر وهو الاعتقاد بالنضامن الشديد الذى يربط مصلحة الفرد بمصلحة العامة تلك كانت أساس الادب الاجتماعى ، وأساس الحق ، عند أهل مذهب للنفعة

الحق والقوة — يضع (هوبز) أصل فكرة الحق فى عاطفة القوة ، بمعنى أن الانسان يقدر حقه بقدر ما ينافس فى نفسه من قوة ، وحق غيره بقدر ما يرى فى الغير من قوة معادلة لقوته أو فوقها . وقد رأينا فيما تقدم تمارض الفكرتين القوة والحق ، وإن أظهر ما تكون فكرة الحق إذا اصطدمت بقوة قاهرة ظالمة

فالخلق عندهم لا يتميز عن القوة ولا يفارقها . قال (فوستنجرىف) إذا كان كل ما يقع من الامور يمد ضرورة ، وكان فى الدنيا عدل يكون ما يقع عدلاً أيضاً ، ولكن العدل أبداً فى جانب القوى القاهرة ، والغلوب أبداً مذنب محقوق . فاذا كان أصحاب هذا رأى يظنون فى الدنيا بجملتها خيراً وجب عليهم أن يحترموا الناجحين فى جهاد الحياة ، وينبذوا كل من سقط فى مضماره . أما إذا ظنوا فى الدنيا شراً ذكأوا من السيطرين تعين عليهم أن ينكروا وجود أى حق فى هذه الدنيا

الحق والمجاعة أى النظرية الاشتراكية — تلخص هذه النظرية فى قولهم (للانسان من الحقوق بقدر حاجاته) له حق فى الخبز ، وحق فى اللبس ، وحق فى السكنى ، وحق فى العمل مادام قادراً ، وحق فى المساعدة إن كان عاجزاً

هذه النظرية لم يقرها الاجماع لان الحق أبداً يتحدد بملاقة الأشخاص الذين بهميم ذلك الحق ، والوضوح الخاص بالحق ذاته . وللشاهد أن الحاجات لا تسخل تحت حصر ولا تعيين . فكيف يتيسر التفريق بين الحاجات الطبيعية والضرورية ، والحاجات الوهمية التي ليست إلا رغبات أصبحت بفضل العادة والحضارة من الحاجات ؟ إنه من المسير القصل بين شخصين أو أكثر يدعون المساواة في حاجتهم إلى شيء واحد

نخرج مما تقدم بأن البحث عن أصل الحق يجب أن يكون في طبيعة الانسان نفسه يقول بعض الفلاسفة : إن ما يكون هذه الطبيعة ، وما يجعل من الإنسان كائناً خاصاً مستقلاً ممتازاً عن باقي الكائنات هو الحرية ، فالإنسان ليس بقادر على أن يحس ويشعر بما يجاوز نفسه فقط بل منحه الله كذلك التأمل والروية ، فهو قادر على ان يسير بنفسه . ويخلق أفقاً لا يصح أن تكون صادرة عن تأثير افعالي يجيئ من الخارج بل هي أفكار شخصية . فإذا كانت الحرية هي روح الصفة الإنسانية فينا وجب أن تكون عالية المثلثة ، جذيرة بالاحترام إلى غير نهاية . وأن كل عمل من شأنه قتلها أو انتقاصها سوء معاملة أو تسوية له بالحيوان والجماد . فهو في نظر الله غير إنسان . إذاً تكون الحرية هي أصل الحق ، وما حقوقنا إلا مظاهر مختلفة لهذه الحرية بمينها

نحن لم نصل إلى الحقيقة بعد ولكننا على مقربة منها . يريدون الحرية بحترمة مقدسة ويجوزون لها حق الاحترام المطلق . نعم ولكننا نبحث عن سبب ذلك . فما هي الحرية إذا ؟ وما الفرق بينها وبين قلب الأهواء ؟ ولم تستحق احترامنا ؟ هل تجعل الحرية خاضعة للقانون الأدبي ؟ إذاً لا يكون منشأ الصفة للقدسة للحرية من طبيعتها ، بل من الواجب الذي هو ركن القانون . لذلك قولوا : الواجب أصل الحق

الباب العاشر

العدل والامانة

نخص بعضهم واجبات الأدب الاجتماعي ، أو واجبات الإنسان نحو أمثاله
بقولهم : لا تفعل مع غيرك ما لا تحب ان يفعل معك . وعمل لغيرك ما تحب
ان يفعل لك . أو : أحب للناس ما يحبهم لنفسك .
ومن المؤكد أن هذين المثلين يجب أن يفهما بمعنىهما الحقيقي أى ارادة عاقلة
رشيدة لا ترضى لنفسها الا ما كان وفقاً لقانون الخير

(١) العدل

العدل من حيث كونه فضيلة اجتماعية هو احترام حقوق الغير . فالحق كما قلنا
مقدس والكائن الناطق الحر محترم في استعمال ملكاته استعمالها المباح . قال
شيشرون : العدل ينحصر بالثبات في عدم الاضرار بالغير ورد ما يجب رده
لكل انسان وعرف أحد فقهاء الرومان العدل فقال : العدل ارادة دائمة ثابتة
لا تعطى كل ذي حق حقه

وأساس واجبات العدل هو الحق ، ولما كان موضوع العدل حقاً معيناً محدوداً
ساخ الاكراه على مراعاته واحترامه . أعنى الالتجاء الى قوة الجماعة والاستعانة
بتدخلها بواسطة الحاكم والقوة العمومية ، وأحياناً الى استعمال حق الدفاع المباح
لحماية النفس والمال بالشرائط المبنية في القوانين الوضعية

واممات العدل : تنحصر في أربعة أمور (١) احترام حقوق الغير (٢) اصلاح
كل خطأ يقع منها مهما صغر شأنه (٣) الوفاء بالعهود (٤) الاعتراف بالجليل

لصاحبه . فالأول نتيجة صفة العدل الأولى ، وهى عدم الاضرار بالخير ، والثلاثة الباقية نتيجة الصفة الثانية ، وهى رد ما يجب رده لكل انسان . ومن اكبر واجبات العدل وأهمها توزيعه . من ذلك : واجب الملوك وروساء الصالح فى توزيع الوظائف والرتب والدرجات على قاعدة الكفاءة والاستحقاق والمساواة بين أعضاء الجماعة ، وكذلك فى الجماعات الصناعية والتجارية يجب أن يكون توزيع الأرباح بحسب ما تسكل فى رأس المال ، ومنها توزيع العقوبات وجعلها متناسبة مع درجات الجرائم فى التشريع والقضاء .

والظلم على نوعين : ظلم يأتیه الإنسان ، وظلم يتقاضى عنه ، وهو قادر على منعه الناس متضامنون جميعاً ، فيجب عليهم أن يعتبروا سكل اعتداء على العدل واقماً عليهم بالذات ، ولو كان ذلك الاعتداء واقماً على واحد منهم . الحق ملك كل فرد وملك الجميع على السواء . فواجب كل فرد الدفاع عن حقوق الجماعة ، وواجب الجماعة الدفاع عن حقوق كل فرد

وفى لغة الفلاسفة : لا يقال حقى أو حثك ، وإنما يعبرون عنه بلحق (أى بال المهدية على مصطلح النحاة) فيقولون انتهك الحق فبنا ، أو فيكم ، بفلم ، أو حيف وقع من كذا

وقال منسكيو : ظلم واحد فطر يتردد الجميع

والعدل اربع درجات (١) عدم مقابل الحسنة بالسيئة ، وإلا كان اللؤم ونكران الجليل (٢) عدم اساءة أحد من لا يشترضون لأذنا بل منع كل أذى يقع عليهم ، وإلا كان قاعله خبيثاً شريراً (٣) عدم مقابلة الشر بالشر . قال الله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) . جذراً من الافراط فى الانتقام . (٤) مقابلة الاحسان بالاحسان ، وهو الاعتراف بالجميل

قال (لا بروير) التمجيل بالاحسان فى مقابلة الاخسان عدل ، وإمهاله ظلم

(٢) الاحسان

الاحسان هو محبة القريب . تحملنا تلك المحبة على أن نتمنى ونريد له الخير ، ونقبله منه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . وهذا هو الاخلاص أى تضمية الخير الشخصى لخير الجماعة ، والسعادة الشخصية لسعادة المجموع . قال (لاينتز) المحبة هى مزج سعادتك بسعادة الغير ، هى جعل هناء الغير هناءك واجبات العدل كما قلنا واجبات محدودة ليس لتغييرات الانسان فيها محل . فهى واجبة بلا قيد ولا شرط نحو الجميع على السواء . ولكى تكون عادلاً فليس لك إلا طريقة واحدة ، وهى دفع ما عليك ، وإصلاح ما وقع منك خطأ ، وعمل كل ما من شأنه احترام حقوق غيرك .

أما واجبات الاحسان فغير محدودة . بل متروكة لحرية الانسان وسمة تصرفه تختلف باختلاف الظروف والزمان والمكان يتحقق عمل الاحسان بطرق شتى ، وله درجات مختلفة ، وكلها مصدرها طيب القلب وخناؤه

الاعتداء على العدل يوجب الرد أو الإصلاح ، وليس التقصير فى الاحسان كذلك ، لأن واجبات الاحسان ليست حقوقاً للفرد الذى يجب أن يتناوله ذلك الاحسان . نعم لا ننكر وجود هضم الحقوق ، ولكننا نقول أنها حقوق لا يملكها الفرد ، ولا يطالب باستردادها ، بل هى حقوق للنوع الانسانى فى مجموعه . والعدل يوجب حقوقاً متساوية محدودة لكل إنسان . أما الاحسان فلا يوجب إلا حقاً غير محدود يجوز توزيعه على الناس أنصباة تختلف باختلاف أحوالهم ومواضع الحاجة فيهم

أساس واجبات الاحسان — اذا نظر الانسان الى الاحسان نظراً بيكولوجياً وجده من اصل نفسى وهو الميل والميضية التى للإنسان نحو أخيه الانسان ، والاخلاص والحاجة للمساعدة ، وكلها من الليول المالية للقلب البشرى

وإذا نظر إليه نظرًا عقلياً . وجده من طبيعة الجماعة والصلحة العامة الناشئة عن تبادل المساعدة التى هو قانون الطبيعة ، وكذلك من وحدة الاصل والغاية فى بنى الانسان .

فى الاحسان اكبر معنى من معانى المساعدة والارتباط ، فاذا خلت الجماعة من روابط المحبة والمساعدة ، كانت ولا خير فيها ، ولا فائدة منها ، وإن عاش كل لمصلحة نفسه استحال العيش ، واستحالت الجماعة . خلق الانسان مدنياً أى لا يعيش له الا بانضمامه الى بنى جنسه يساعدونه فى مرافق الحياة . لان الناس جميعاً كعملة فى مصنع من المصانع ، كل له وظيفة يؤديها ، وعمل يثمه ، وسنرى فيما يأتى أن واجبات العدل لا تتم بغير الاحسان

اما وحدة الاصل فالناس جميعاً من أب واحد ، وأم واحدة ، أبوم آدم وأممهم حواء ، فهم اخوة ، والاخ يعطف على اخيه بالود والاخلاص ، والولاء والحب ، والثقة والتضامن فى العيش ، والاتحاد فى الوجهتين للمادية وللعنوية ، ووحدة الغاية العمل للوصول الى الكمال الانسانى الذى هو الخير العام للجماعة ، وهذا لا يتحقق بغير اجتماع القوى ، واتحاد الارادة

وللاحسان عواطف وافعال ، تدل عليه ، ويظهر أثره فى الوجود . منها

(١) **العطف** : وهو محبة الخير للناس (٢) **عمل الخير** : وهو الانتفال من دائرة العواطف الى دائرة العمل . كل حركة لا تنتهى الى حمل طيب ففى حركة لا خير فيها (٣) **الانتماء** : وهو اشرار وارتياع لخدمة الناس وإشراكهم بنصيب فى سعادته وهنائه (٤) **التضحية** : وهى التنازل عن شئ من حق أو مال لخير الناس ، أو لمساعدة قريب ، أو لتخفيف ويلات الناس ، والتضحية إذا بلغت حدها الاقصى كانت تلك التى نسميها **بالبطولة**

ضحى شيئاً بمعناه تنازل عنه ، ولا يصح التنازل الا فى ملك اليقين . وغلاة الانانية أو عبدة الشهوات لا يملكون انفسهم ليتنازلوا عنها ، بل هم أرقاء لما يسيطر عليهم من حب للمال أو حب الحياة — هؤلاء إنما يعيشون لانفسهم ، ولا خير

فيهم ، ولا في حياتهم ، فهم أعضاء أشلاء ، تستوى لدى قومهم ، حياتهم ، وموتهم
(هـ) **الغزو من الرزوات** : وهو الصفع عن الشتم والمهات ، لأن الانتقام يزيد
في الاحقاد ، ويضرم نار البغضاء ، فلا يلبث أن يرى للثتم نفسه يعمزل عن
كثيرين من الناس

قال النابغة الذبياني :

ولست بمسئق أحال تلته على شعث أي الرجال المذهب
هل الاحسان الزامي ؟ متى قلنا . واجب ، أو عهد ، كان معنى ذلك الارتباط
أدبي ، أو ضرورة أدبية . والواجب غير الزامي لا يكون واجباً
لأن واجبات الاحسان ليست منزلها بأقل من واجبات العدل ، ولا هي بأقل
زوما في بناء المجتمع الأنساني . فالتزام أن تكون حسناً ، كما أنك ملزم أن
تكون عادلاً ، وبخالفه القانون الأدبي لتحقيق بالإمتناع عن فعل الخير ، كما بتحقيق
فعل الشر .

يفرق علماء الأدب بين واجب الاحسان ، وهو القيام بالضرورة منه
وعاية للواجب ، وبين فضيلة الأخشان ، وهي تجاوز حدود الواجب الضيق إلى
تضحية الأمانة ، ومزج السعادة الشخصية بسعادة الغير .
من البديهي أن الاخشان يتضمن العدل : بمعنى أنه من التمتع دفع الدينونم
قبل التفضل بالمسنة ، ومن الظلم أن يكون في نعمك لإنساناً وصول الأذى لغيره .
ومن الخلطة أن تسمى إلى القمير أو تهبه بحجة مساعدته ، فلو ما يكون الرجل
بالفاضل الخبير يكون رجلاً شرفاً عفيفاً

(٤) **عبارة العدل بالاعتماد**

العدل لا يتم بغير الأخشان ، ولا يكون الانسان عادلاً إلا بغير من يحبا
فمن كره أناساً صعب عليه فهم حقوقهم ، وتقل عليه احترامهم ، لأن الحقوق
الأدبية لا تدرك ولا تستقر في النفوس إلا من طريق العقل والقلب معاً . والأخلاق
دون غيره ، هو الذي يحطنا بفعل ما يجب لتحقيق معنى العدل بدقة ، لأنه يبرزنا

من جميع الاعتبارات الشخصية ، متى تجرد الانسان منها وصل إلى العدل من أقرب سبيل .

في الأمثال اللاتينية : الافراط في العدل افراط في الظلم ، بمعنى أن العادل إذا تشدد في عدله باستيفاء حقوقه لا يفرط في واحد منها . كل عدله تقيلاً غير محتمل .

من العدل البين المطالبة بالحقوق الطبيعية الضرورية للحياة الأبدية ، ولكن إذا لم يشأ الانسان التنازل عن شيء منها حتى الحقوق الثانوية ، أو إذا لم يشأ أن يعمل مع الآخرين ما يريد أن يعملوه معه كان من أظلم الظالمين . يريد لنفسه نظام الجماعة للؤسس على تبادل النعمة ، وتناوب المساعدة . مبادىء الحق سواء أكانه طبيعياً أم وصفاً في جعلها تنص على ما هو عدل في ذاته في معظم الأمور . وكذلك يجب عند تطبيق هذه المبادئ على الحوادث الخاصة ، وهي في الغالب كثيرة التصير ، أن يرجع فيها إلى روح للمعنى دون اللفظ والمبنى . فمثلاً : النص اللفظي للعدل هو أن لا تعمل عملاً يناقض حقوق الغير . أما المعنى أو روح النص فهو : أن تحترم في أشخاصهم أناساً هم شركاؤنا في الشخصية الأدبية للمجتمع الانساني . فالرجل النقي صاحب الزارع الواسعة الذي يترك ما يزيد عن حاجته من الحشائش والأعشاب تموت وتنفق ، ثم يقاضي فقيراً نال منها جانباً فيصميه حقاًب ضخمة أنه سرق مال غيره — لاشك أنه ظالم ، وما استعمال حقه إلا نقاب يستتر به وجه ظلمه .

فالعدل لا يؤخذ بنصه اللفظي ، وإنما بالانصاف الذي هو العدل على نهج العقل فالانصاف يتم العدل ويزن مقاديره ، وهو سراج يهدي إلى الإنسان . انه العدل لا يحقق غير الامانة : وان الاحسان لا يقوم بغير العدل ، وان الرجل الشريف لا بد أن يكون — إلى حدٍّ محدود — رجلاً خيراً ولا خيراً في الناس الا وهو شريف .

من الضروري بيان الفرق بين العدل والاحسان ، وكذلك بين الرجل الشريف والرجل الخير لأن في ذلك فوائد جمة

فالعدل والامانة هي قبل كل شيء اساس الحياة الأدبية ، وشرط وجودها . والعدل قد يمتد نطاقه فيدخل في دائرته ما يمد على الاذهان ادراكه بأذى . الرأي ، فمثلا : نرى من النادر جدا أن من يقصر في واجب اللياقة لا يظلم الناس ، لأن من أدب اللياقة لإجلال أقدارهم ، واحترام شعورهم ، وذلك حق لهم . يجب ادائه اليهم ، وهذا هو العدل بينهم ، وليس هناك ما يبرر لإيذاء الناس واضحاجهم ، وتكدير صفوهم ، والاعتداء عليهم بتقصي اقدارهم ، وتهجين مطالبهم ، والنقض من أذواقهم — كل هذه صور مختلفة من صور الظلم . إن كان التسامح جزءاً من العدل . فرقة الطبايع جزء من الأمانة ، والعدل منع الناس أي تقدير منازلم . وعدل الانسان مع نفسه — أى الاعتراف بقلبه وخطئه — ضرب من العدل أيضا ، والتحية أو تحية اللقاء التي هي قلحة أدب اللياقة لم تكن الا طريقة علية تنبئ عن خضوعنا لحقوق الغير ، واعترافنا بميزة البشرية

الرجل الشريف هو الذى يحترم حقوق أمثاله . ويقوم بواجبات العدالة بأمانة . لا يضر بأحد في محبة ، ولا في فضائله

يكون الرجل الشريف صريحاً مخلصاً ، صادقاً في أفعاله وأقواله ، مستقيماً بلا دهاء ولا مواربة ، يأتى الخير لحض الخير ، معترفاً بالجميل لصاحبه ، لا ينسى معروفاً أسدى اليه ، كبيراً كان أو صغيراً ، لا يعرف الانتقام ، لا يضر بإنسان ، بل يمنع غيره من أن يضر بإنسان ، ولو لم يعرفه ، وإن لم ينمعه مع قدرته كان شريكه في الجرم

ليس الشرف الاقتصار على عدم الاعتداء على الحقوق الطبيعية فحسب ، وهي الحياة ، والحرية ، والضمير ، والكمال الادبى ، والشرف ، والاموال والامتناع عن الخداع بالأقوال الكاذبة ، وللشرف بالشهرة الشخصية بالتقشف ، والوشايات الباطلة ؟ بل الشرف أيضاً منع الغير إذا أتى أذى من ذلك

الرجل الشريف ليس له إلا كلمة واحدة إذا قلما أمسك عليها . يراها واجبة عليه ، لأنها صادرة عن شرفه ، واعتباره رجلاً شرفاً وواجبة للغير التي تلقى وعده واعتمد عليه - ووعد المرددين - وواجبة للمجتمع لأن المعاملات والعلاقات تصبح ولا قيمة لها ، بل مستحيلة التحقق إذا امتعت على الناس الثقة بأقوالهم . قال بعضهم « الكلمة عند أهل الأمانة عقد »

الرجل الشريف يعمل بالعدل ، والرجل الخبير يعمل بالعدل والأحسان أما الرجل للمؤمن فهذا يعمل واجبه مسوقاً بتلك المواظف القدسية

الْبَيْتُ الْبَيْتُ

الوزع

الوزع هو وجوه الجزاء للقسمة في القوانين لضمان نفاذه .
وهذه فكرة القالونه نمره الى الذهن فكرة الوزع لأن كل قانون مجرد
عن الوزع فهو قانون عقيم لا نتيجة له . وحيث كان الوزع صفة لازمة ، أو جزأ
شئاً لكل قانون ، كان لا بد لأول هذه القوانين ، وهو القانون الأدبي ، من
وزع يكفل نفاذه ، ويدعو إلى احترامه . إن قانوناً محكماً كالتقانون الأدبي يستتبع
وجود وزع يحكم منفق مع صفة العدل للطلق . هذا الوزع هو السعادة التي ينالها
الإنسان من عمل القضيّة . والشقاء الذي يصيبه من عمل الرذيلة . إن العقل الرشيد
يؤيد ذلك . لأن النظام ، والسلام ، والخير ، والسعادة ، والاضطراب ، والتألم ،
والشر ، والشقاء ، تجمعها ببعضها روابط قوية لا تفصل . فلا بد وأن يكون بينها
وبين بعضها معادلة ، كالمعادلات الجبرية ، ما ينقص من طرف يلحق بالطرف
الآخر لبقاء التوازن بين الطرفين . لا يمكن للعقل أن يتصور خيراً أو شراً بلا
نواب أو عقاب متناسبين . أو أنهما شيئان منفصلان عن بعضهما بالذات .

هذا الوزع المحقق الأثر ، التام الشروط ، يصيب كلاً بما جنت يده
بضروب شتى من العذاب في هذه الحياة الدنيا ، وفي الحياة الباقية التي قدرت
لنفس الخالدة .

والوزع إما وزع طبيعي ، وهو الوزع الأدبي ، أو الضمير ، وهذا خاص
بالفرد . وأما الوزع الاجتماعي ، وهو الرأي العام . والوزع للدني أو القانوني ، فهذا
خاص بالإنسان الاجتماعي . ثم الوزع الديني الخاص بالحياة المستقبلية

الوازع الطبيعي — كل إنسان يشعر من نفسه بإرتياح إذا أتى أمرًا خيرًا ،
وبانتفاض إذا أتى شرًا . ذلك فعل الضمير الخفي الذي حارث فيه القول
نعم للفضيلة والردية أثر عجيب في النفس والجسم ، إلا أن ذلك الأثر يختلف
بإختلاف الأشخاص ، وتباين الأجسام .
فكم من أناس لا تؤثر فيهم أفعال الردية ، وكذلك قالوا بأن هذا الوازع
غير كاف في الزام الحدود

الوازع الاجتماعي — الزاى العام — وازعُ الرأى العام ينحصر في احترام
الناس للانسان ، أو احتقارهم له

احترام الناس خير جزاء ، وهو حقيق بأن نسمى جهدنا إليه ، واحتقارهم
شر جزاء يجب أن نفر منه ، لأن ذلك يتعلق بالشرف الذى هو حسن شهادة
الضمير والناس . ويتعلق بماطقة الشرف التى هى الاهتمام الحق للنيل لاستحقاق
هذه الشهادة

على أن الرأى العام يحكم غالباً بالظواهر ، ويبقى حكمه لا على الضمير بل على
المصادقات والأوهام والشهوات ، وضروب الميل والهوى ، فكم من أناس قتلهم الرأى
العام بنير حق ، وكم من أناس أحلهم المحل الاول وهم لا يستحقون شيئاً ، إن هى
إلا ظواهر طلائها الرياء والفش والنداء

القوانين الوضعية . — قرر للشرعون عقوبات شتى لألوان الجرائم التى
تهبأ لم حصرها ، وقد رأوا أنها ضارة بالمجتمع الانسانى ، على هذا القدر اقتضرت
القوانين الوضعية ، أما واجبات الانسان فلم تعرفها تلك القوانين حتى تتسدر لها
تواهبها ترغيباً فيها وحشا عليها ، كما قدرت لسيئات عقابها تنفيراً منها ونزهيداً فيها .
والقوانين الثامة يجب أن تتناول هذين النوعين من الجزاء

الوازع الدينى — صنوف الوازع التى مر ذكرها وإن لم تكن عقوبة في
جملتها إلا أنها ليست كافية ، لأن الوازع التام ما أمضى بالجزاء على السيئات ، وكافاً

على الحسنات على قدر درجتها وأثرها في الحياة المعنوية ، لذلك كان الوازع الديني أكثرها شمولاً ، وأكبرها مفعولاً . قل تعالى وقوله الحق (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) فما جزاء الجندي الباسل الذي يجود بحياته فداءً لوطنه في هذه الحياة ؟ وما جزاء من راح ضحية فعل من أفعال الاخلاص حتى يلقي بنفسه في المخاطر لنجاة قتل أو ضعيف أحسق به الخطر ؟ وما جزاء الرجل الفاسق الذي يعيش ويموت ولا تتناوله يد العدل بشيء ما ؟ ذلك يوم الدين موعده

الباب العاشر

مذاهب الفلسفة في قواعد الأدب

(١) مذهب النفعة

بني هذا المذهب على شيئين: اللذة والنفعة
أولا اللذة : يقول اصحاب هذا المذهب إن النافعة من الحياة تتمتع باللذات
الحسية. ورأس هذا المذهب هو (ارستيب^(١)) ثم جاء من بعده (ايقوروس^(٢))
وقال بمذهب سابقه . لكنه مال الى اللذات للنفعة المعتدلة . فرأى (ارستيب)
انانية وقتية، ورأى (ايقوروس) انانية مع روية وتدبر
رد هذا المذهب - اللذة في ذاتها خير ، لانها تحصل عادة من نشاط الانسان
فقد تصبح اللذة القيام بالواجب ، أو أداء عمل من الاعمال ، ولا تكون ابدا غاية
الانسان في هذه الحياة . ليس للذة وجود بذاتها ، وإنما تكون نتيجة جهد أو مكافأة
عقب فعل خيرى آخر ، فاذا قلنا إن اللذة من قواعد الأدب ، كان ذلك قلبا
للنظام الطبيعى يرد النتائج اسبابا ، وقيم الوسائط غايات
ثانيا النفعة : يفرق اصحاب المذهب بين النفعة الشخصية ، ويعملونها الاولى
ثم النفعة الحقة ، ثم النفعة العامة

(١) النفعة السخفية : الانانية - زعم (روشوكند^(٣)) أن الناس في الواقع
لا يخضعون لغير مصلحتهم وزعم (باتام^(٤)) أن النفعة هي القاعدة الوحيدة لافعالنا
وأن هذه القاعدة شرعية مباحة ، وأن الشرائع والأدب ليس لهم قاعدة إلا النفعة ،
ولا يوصف فعل بأنه خير ، أو شر ، الا بقدر ما هو نافع ، أو ضار
وكلا الرأيين ينكر الطبيعة البشرية ، أو يزى بها ، لا لأن الانسان لا يبحث عن

(١) فيلسوف يونانى نشأ بمدينة قرناة من اقلم برقة (٢) فيلسوف يونانى نشأ فى القرن
الثالث قبل الميلاد (٣) اخلاق فرنسي (٤) مفسر انجليزى

مصلحته فلا . ولا لأن المنفعة في التشريع ليست القاعدة الوحيدة لتقدير أفعالنا . أو أنها لا تتفق مع القانون الأدبي . . ولكن الاخلاص والنزاهة والتضحية ليست هي الأتانية بعينها والبطولة ليست الجبن والخور . وليس السبب القائم بنفس الشجاع الذي يموت ، والسبب القائم بالجبان الذي يفر بواحد فيهما ، ولا يسيران على نهج واحد في تقدير فعليهما .

من الافعال ما نسميه بأفعال الخير ، والنبل ، والجود ، والشهامة ، والبطولة . وما كنا لنسميها كذلك اذا نظرنا اليها بعين المنفعة والغرور . ولكننا نظرنا الى ما هي عليه من الواجب ، والاخلاص ، وحب الخير ، والحقيقة ، والعدل . ومن الافعال ما نسميه بأفعال الشر والدناءة ، والتحيز ، والجبن ، والخرى ، والأجرام ، لالتصاق هذه الصفات بها ، أولاً ، وقيامها على أسباب الأتانية والسوء . ثانياً ، الفعل الواحد من هذه الافعال تنفاوت درجاته أدبياً . لما لشكر الفقير الذي يجود بالتبذل ، ونضع قليله فوق الكثير من الغنى الذي يجود بما زاد عن حاجته . أخطأً روشفوكلد وبنتم في زعمهما ، وطارض كل بمذهبه الفاظ اللغة ، وعبر التاريخ ، وأحكام العقل ، والضمير .

(ب) **المنفعة على وجهها الصحيح** — بالنظر التحليلي نرى أن مذهب بنتام عبارة عن قاعدة أدبية تجعل المنفعة الصحيحة أو السعادة أصل للحق والأدب . أولاً ، ونظرية اقتصادية لمنافع الجنس البشرى ثانياً . تلك المنافع التي يجب أن تنتهي اليها على زعمه جميع الأفكار ، والأفعال البشرية . بمعنى أن الإنسان لا يسعى بأفعاله الا الى سعادته ، والسعادة هي النصيب الاوفر من اللذات مجرداً للنهاية القصوى . من الآلام . والأفعال النافعة التي نسميها عادة بأفعال طيبة هي ما كانت الى جانب اللذة ، أكثر منها الى جانب الألم . والأفعال الصادرة على العكس من الأولى . فعلى زعم بنتام « أن كل ما زاد في اللذات ، وقل في الآلام ، كان أقرب الى السعادة » فلا أدب عنده ليس شيئاً آخر إلا عيار المنفعة في الأعمال البشرية أراد (اييتوريوس) أن يتخير اللذات . (وبنتم) يريد أن يراعى الانسانيات

منفعته ، وكل منها وضع لنظريته قواعد لا تقمده من حشو ذهن بها . هذه القواعد شبيهة بالمعادلات الرياضية . أراد (بنتام) أن يتبناها بالقواعد الادبية القديمة ، لأنها على زعمه عمل اختياري أساسه القوة والسلطة . أما هو فيقول : إنه لا لجل معرفة قيمة أى عمل يُنظر إلى اللذة الحاصلة من حيث شدتها أو ضعفها ، ومدتها إن كانت وقية أو دائمة ، وهل هي محققة أو مشكوك فيها ؟ وهل هي بمفردها تكون شيئاً لغيرها أيضاً ؟ وحساب كهذا ليس بالسهل على كل إنسان .

ولنفرض أننا اتبعنا قواعد (بنتام) وكنا عادلين ومحسنين ومعتدلين بالحساب والتقدير ؛ قلنا لا نكون إذن من أهل الفضيلة بل من الحاسبين الماهرين . ولو اتبعنا أيها الإنسان خرجنا بك من دائرة الادب إلى مضمر العمل ، لتكون نالجاً في عملك لا فاضلاً شريفاً . وكيف تفسر العواطف الادبية الخاصة بارتياح الضمير أو وخزه ، وبالأحترام أو الاحتقار ؟ إذاً لا يكون الرجل الموق إلى السجن أو آلة الاعدام مذنباً جائياً ؛ إنما هو مخلىء في حسابه بمخاذه الحظ والحساب فأوردها حقه .

(د) المنفعة الناعمة — رأس هذا للذهب (استيوارت ميل) أخذ بمذهب (بنتام) مع تعديل قليل . اعتبر السعادة (الدنيوية) أنها الغاية من الأفعال الادبية ، والفصل بينها وبين بعضها — كما . قال (بنتام) لكنه زاد عليه بأن اعتبر في الذات السك والكيف ممّا ، فقال : الذات على قسمين ، لذات طياء ، وخصها بالذهن . ولذات دنيا ، وخصها بالجسم — قال . خير لك أن تكون سقراطياً ساعطاً ، من أن تكون شهوانياً راضياً

وكذلك يقول استيوارت ميل : أن للبدأ الأول للأدب هو السعادة العامة . وليست السعادة الفردية وحدها . قللاً فعال التي ترمي إلى ازدياد سعادة الجميع هي المعترف بأنها أفعال طيبة من الجميع . والأفعال التي تموق تلك السعادة هي الأفعال المعترف بأنها أفعال سيئة . فالخير أو الفضيلة في نفسها وعلى اختلاف درجاتها ، هي المنفعة الاجتماعية عنده .

الرد على هذا الذهب — اعتبر (بنتام) في السعادة كمية اللذات الحاصلة

أما (استيوارت ميل) فزاد عليها اعتبار صفة الثبات ، ومع كل قان ذلك لا يتكفى لتكوين قاعدة للأدب صحيحة . لأن تجرد العمل من الغرض الأدبي الأكل يجعل تمييز درجات الذات مستحيلاً ما دام لا يوجد مبدأ عام يتخذ أساساً .
وليس لاحظ أيضاً أنه ما دام القول بمذهب المنفعة مقبولا ، فإن الضمير ، ووخز الضمير ، والارتياح الأدبي ، والفضل ، والحرمان ، والاحترام ، والاختيار ، والعقاب ، والثواب ، والشرف ، والغزى ، لا محل لوجودها ، ولا حق لأهل هذا المذهب في القول بها ولا الاعتماد عليها . وكفى التاريخ والتجارب الشخصية دليلاً على أن هذا المذهب لم يوضع على قواعد عقلية ، متفقة مع الطبيعة البشرية .
إن مذهب المنفعة على أى شكل كان ، لم يبعد كثيراً عن مذهب الذات ، وكلاهما لا يوصل إلا إلى تحجير العواطف الشريفة في الإنسان ، وانحلال المجتمع .
لم أضعئ سعادتي خدمة لسعادة المجتمع ؛ لأن السعادة العامة لا تلبث أن ترجع إلى السعادة الفردية ؛ إذا قصد وقفنا في الأناية . أم الأولى أشرف من الثانية ؛ وهذا لا معنى له عند أهل المذهب . أما في مذهب الواجب فإن الفرد له غاية سامية ، لا نسمح له بأن يكون مجرد واسطة . إن له حقاً في العمل لخيره الخاص دون أن يتعلق ذلك بخير بأجمعه بالجماعة أو الحكومة .

الخبر والصريح بمنزل عن النافع المغير ، ولا تشابه بينهما ، ومهما يكن الفرد أو للجماعة ، فالمنفعة ليست إلا واسطة ، والخير غاية .

مذهب العواطف (٢)

يقول أصحاب هذا المذهب بالرجوع إلى العواطف العامة ، الصادرة عن القلب البشري في توجيه شئون الحياة . أى اعتبار العاطفة — على أية صورة كانت — القاسم الوحيد بين الخير والشر .
قال روسو ^(١) : العاطفة الأخلاقية أو الضمير الغريزي مرشد لا يخطئ .

(١) اخلاقي فرنسي شهير

وقال جا كوبي^(١) : النور الحقيقي هو الحدس الطبيعي ، أو الإلهام الساذج للقلب . وقال سميث^(٢) الخير في الأفعال البشرية ما جلب المحبة ، والشر ما جلب الكراهية والبغضاء . وقد رد بعضهم على روسو فقال : إن روسو جعل النتيجة سيئاً ، أى جعل نتيجة القانون ، القانون نفسه . مع أن الماطفة الاخلاقية هي بنت أحكام الضمير . وإن الإنسان يختلف حكمه على الأشياء بحسب رضاء أو مسخطة عليها . والنفوس الشريرة قد تنجرد من وخز الضمير ، وكذا النفوس الخبيثة قد لا تشعر بالارتياح الأدنى الذى يعقب الفضيلة وبالجملة فإن حكم الماطفة مجرد من الوضوح والتأكيد والصفات المطلقة التى لقانون الخير

أما ما يختص بالضمير الفرزى ، والإلهام الطبيعي ، فليعلم روسو وجا كوبي أن ذلك لا يكتفى بل لا بد من الاستعانة بالروية والتأمل ، لنعلم إن كان ما بدفنا هو الضمير بعينه ، أو هي غريزة السوء . وإن كان للإنسان قانون أدبي ، وجب أن يكون معقولا . ومتى كان معقولا كان منشؤه العقل

يقول جا كوبي : يجب الخضوع للعواطف النقية الراقية ، وللويل الشريرة للقلب . نعم يجب ذلك ، ولكن من أين نعلم أنها كذلك ؟ الجواب : بالرجوع إلى قاعدة الخير دون غيرها . ومن ذا الذى يميز لنا فقاءها ، وتبليها ورقبها ؟ الجواب : هو العقل

قال بسكال : إن الإنسان يولد حائراً ، لأنه لا يولد وفيه جنوح للانانية تظهر في الطفل وهو بالمهد طبيعة التردد والخبط . ومن هنا نعلم فضيلة التربية علينا

وقال روسو : يولد الإنسان طلياً وإنما تفسده الجماعة . ورأيه ظاهر الفساد ، لأن الشاهد بالبيان أن الإنسان إنما يجاهد بنفسه وطبائمه حتى يكون إنساناً كاملاً

أما رأى سميث الانكليزى فخطأ محض أيضاً ، لأنه كذلك جعل النتيجة قاعدة . لم يوحى بعض الافعال المحبة وبعضها الكراهية ؟

(١) عالم للمانى معروف (٢) عالم انجليزى معروف

ذلك بالطبع لان بعضها طيب ، و بعضها خبيث . ولكن كيف تفرق بين الطيب والخبيث منها إذا لم يكن هناك قاعدة يعرف منها ذلك ؟

يلاحظ أن (سميت) خلط بين الاحترام والمحبة ، وهما ليسا شيئاً واحداً ، ولا يصدران عن مبدأ واحد . فالاحترام يتم بالليل والبرهان . أما المحبة فليست كذلك . مبدأ الاحترام ، أو قاعدته هو العقل ، أما المحبة فالمحساسة مصدرها ، وفي الحقيقة أن الاحترام البشري ، واهتمام الرأي العام وهو الذي يريده (سميت) قاعدة . وعلى كل حال الرأي قد يخطئ . الخير ، وقد يجتهد الشر . والفضيلة متناهية اقتحام الرأي والمخروج عن الاجماع متى كان مخالفاً للحق والخير ، وهو مايسمى بالشجاعة ، وضده هو الجبن بعينه . وهل يريد (سميت) منا أن نكون غلاة القلوب متى ألفت بنا للصادقات بين قوم غلاة حتى تنادى من كراهيتهن ؟ المحبة أو الكراهية طريقهما إلى المدب غير مأمور . ولذلك لا تصلح المحبة أو الكراهية أن تكون قواعد للأدب ينفي عليها التفريق بين الافعال البشرية ووزنها .

وظيفة القلب والعواطف في الادب — إنه وإن كانت المحساسة المعنوية ، أو القلب مسمى بأسمائه المختلفة : عاطفة . محبة . شهوة . فأنها لا تصلح أن تكون أساساً للأدب ، إلا أن لها وظيفة كبرى . في تكوين الخلق ، فالعقل نظرياً . كان أو عملياً على الاخص ، لا يذهب بعيداً ، ولا يملو كثيراً ، يفيد القلب : تحفظ حمية القلب نور العقل وتزيده قوة . إذا كانت الافكار العالية مصدرها العقل ، فإن الاعمال الجسدية ، والشروط : الخطيرة ، والفضائل الكبرى ، وحياة الغطاء من الرجال ، آتية من لحية القلب . يقولون : بالتعليم تنمو القوة للدركة ، وبالتربية يتكون القلب

نور العقل لا يفيد وحيداً . ولكن بالحياة والنور تتكون الحياة كلها . وفي الامثال « علم بلا ضمير خراب النفس » . كن من ذوي القلوب ، فان ذا القلب خطير في حياته ، خطير في مماته . يغير القلب يكون الانسان جيئاً . فلذا سابق البرودة

(٣) مذهب الواجب المحض

رأس هذا المذهب الشهير (كنت) قال هذا الفيلسوف بتجرد فكرة الواجب من فكرة الوازع والثواب. وتبعه في رأيه (جوفرداي) على أن سبب الواجب — والسبب لازم لكل فعل أدبي — لا ينافي وجود أى سبب آخر، ولا ينافي فكرة الوازع، كما يزعم هؤلاء الفلاسفة

النزاهة شرط في تحقق الخير، ولكن ذلك لا ينافي — في شرعة السالك الأدبي — صدور السعادة من الخير والشقاء من الشر، فلا يمكن القول بأن الإنسان لا يُعَدُّ فاضلاً خيراً إلا إذا أخطأه كل منفعة من عمل الخير حتى ذلك الارتياح الأدبي الذي يعقب القيام بالواجب. ! فإن الواقع غير ذلك، لأن الفضيلة والأمانة، والطيبة، مصدر سرور وانسراح بحكم طبيعتها

إذا سأل سائل ماهي الفضيلة؟ قلنا: هي جهاد دائم مستمر مع الانسراح تأتبه الإرادة توصلاً للكمال. والسعادة بصفتها أجراً جزء من هذا الجهاد

فقد يضاف لسبب الواجب أسباب أخرى تأتويرة. فالصدقة إذا أعطت واجباً ولذاذة مجاهدة بالثوبة. والخوف من عذاب الآخرة والطمع في نعيمها، إن لم يكن خوفاً دينياً، أو أملاً غير صادق مضافاً كلاهما إلى سبب الواجب. جذير بالاعتبار أيضاً

مذهب الواجب المحض مذهب غير مفهوم، ومخالف للسنن الطبيعية. فإن الإنسان يبحث بفطرته عن السعادة التي خلق لها. ولا يتم واجبه ولا يعمل الفضيلة إلا وهو يريد بها كماله الذاتي للوصول إلى النعيم الأبدى، وإلا كان معناه تقديم أسباب دون الاهتمام بنتائجها. وهو مالا معنى له.

لا يمكن لمنزله أنه يتابع في عمده سلسلة النظام الأدبي دون أن تتحد في نهايته مصلحته العليا وواجهه الأعلى
حجة الخير، ومحبة السعادة، من الأمور الطبيعية الغريزية وكلاهما مستقل

عن الآخر . نحن لانحب الخير لاننا نحب السعادة فقط ولكن الرغبة في السعادة
والخوف من الشقاء ، يظهران العقل والأداة في جهاد الشبوات
الفضيلة كالواجب مبدأ لا غاية كالبرغم (كنت) وأهمل به . هما مبدأ أو واسطة
للوصول إلى الناية ، وهي الكمال . أما قولهم « اعمل الواجب للواجب وتمسك
بالفضيلة للفضيلة » فن المذنبان غير المفهوم . كقولك : يجب الأكل للأكل في
موضع يجب الأكل لتميش ، ويجب للمشي للمشي بدل يجب للمشي للوصول إلى المكان
المقصود

الكتاب الثاني

في الادب العملى

مقدمة

بما تقدم علمنا أن القانون الأدبى هو قانون طبيعتنا البشرية ، كما علمنا صفاته والمبادئ العالقة به ، وكلها يؤيد أن هذا القانون ينزل في معانيه عند حكم المولى جلّت قدرته ، ويمجرى على مقتضى حكمته في خلق الانسان . وأنه لم يخلق لهواً ولا لعباً ، وإنما خلق خلقاً سوياً ، ورشح بما فيه من قوى وملكات إلى السكّال الروحى الأعلى — إن هو سار على نهجه الرشيد ، واستنّ سبيله القويم ، فقام بواجباته ، واحتفظ بحقوقه التى فصلها له القانون الأدبى تفصيلاً لا غموض فيه . أما من اتبع هواه ، ونسى خلقه ، وانحرف بقواه عن طريق السكّال البشرى ، فقد اختل نظامه ، وقلم طبيعته المعنوية ، واصبح غير أهل لمربى العقل والحرية التى ميزته عن سائر المخلوقات

هذه المبادئ العامة التى فيها معنى الواجب ، هى التى سنقول هنا فى تطبيقها على الأفعال البشرية المختلفة ، أى واجبات الانسان نحو نفسه ، ونحو الخالق ، والناس ، والحيوان ، وهو ما يسمى بالأدب العملى ، أو علم الواجبات

أقسام — علاقات الحياة البشرية هى واجباتنا نحو أنفسنا ، وهو أدب الفرد ، أو نحو أمثالنا ، وهو الأدب الاجتماعى ، أو « أدب الجماعة » . أو نحو المولى عز وجل ، وهو أدب الدين ، أو نحو الحيوان الاعجم ، وهو أدب الرفق بالحيوان .

الباب الثاني

أدب الفرد

أساسي وإيماننا عموماً أننا — المبدأ الآتي : الإنسان مكلف أن يكون إنساناً ، بمعنى أنه يجب على الإنسان أن يعمل لتحقيق الماهية الانسانية فيه ، وإتمام ملكاته التي اختص بها ، فامتياز عن سائر الحيوان . ولما كان العقل هو أصل الحركة والنشاط الأديين في الإنسان فللماهية الانسانية لا تتمحق فيه ولا يتبلغ الغاية التي رشح لها حتى يكون كل فعل من أفعاله مؤيداً بما يبرره أمام ذلك العقل

وقد وضع بعضهم أساساً لأدب الفرد فقال : الانسان مكلف بالاحتفاظ بكرامته الشخصية ، أى أنه يجب عليه أن يحترم في شخصه ذلك الكائن الذي منحه الله العقل والحرية ، فزاد في شرفه ومنزله بين الكائنات ، وأن يحمل غيره على احترامه . ومن هنا جاء احترام الانسان لشخصه ، وهو على صور عدة ، أهمها : الاعتدال ، والتبصر ، والشجاعة ، واحترام الحقيقة ، وإخلاص الانسان لنفسه . وجاء أيضاً : عهد القيام بالواجب ، والمطالبة بحقوق الواجب

أما الفيلسوف (كَنْت) فأساس أدب الفرد عنده هو أساس الأدب العام : « اعمل بحيث يكون عملك للانسانية ، سواء في شخصك أو شخص غيرك ، كأنه غاية لا واسطة »

أما عند القدماء من الفلاسفة ، وخصوصاً الرواقين ، فأساس الأدب الواجبات السلبية كقولهم « تحمل المصائب . جانب الذات » أى إهمال الواجبات الايجابية . كأنها لم تكن أساساً لعمل ما من الأعمال البشرية عندهم

أقسام هذه الواجبات : لما كان الانسان مركباً من الجسم والنفس فواجباته

نحو نفسه لا بد من أن تتعلق بهذين العنصرين . وواجبات كل من الجسم والنفس على نوعين أيضاً : واجبات خاصة بالحفظ والنظام ، وواجبات خاصة بالكمال . فالأولى هي الخاصة بالغذاء ، وحمية الاجسام ، وسلامة الاعضاء . والثانية خاصة بالتربية وتقوية الملكات

الواجبات نحو الجسم — كان افلاطون يقول : إن الجسم هو مكان النفس أو هو آلة بسيطة تحركها النفس ، لكن للتأخرين يقولون : إن الجسم جزء من النفس ومتحد بها اتحاداً خاصاً ، فهو شريكها في تكوين عملها ، وتكوين وظيفتي الفكر والمواطف

وسلامة الجسم عادة ، شرط لازم لكمال الحياة العقلية والادبية . وكمال النفس هو العلة والغاية من العناية بالجسم . فالنفس غاية والجسم واسطة .

قال (باكون) « النظافة للأجسام كالحياء للاخلاق ، لأنها مظهر احترام الإنسان لنفسه وللجماعة » . والنظافة حقاً من أول شروط الصحة ، ومن أمثال القدماء : « النفس النقية في الجسم النقي » وحمية الجسم تتم بفضيلة : وهي الاعتدال . وبعلم : وهو علم قانون الصحة . أما الأولى فهي الاعتدال في الأكل والشرب ، فلا يعطى للجسم إلا ما هو ضروري للحياة ، والثاني هو علم القواعد الصحية التي وصل إلى معرفتها الإنسان بالدرس أو بالتجارب

إن مراعاة صحة الجسم لم تكن من النصائح المادية ، وإنما هي واجب من أوجب الواجبات ، إذ كان اختلال القوى الجسمية مؤدياً حتماً إلى اختلال القوى الادبية ، لأنها متضامنة فيما بينها ، والاختلال الطبيعي يجرى إلى انحلال القوة للدركة والإرادة ويحول دون القيام ببعض الواجبات نحو الإنسان نفسه والجماعة .

ولذلك كانت الرياضة البدنية واجباً أيضاً لتقوية القوى الجسدية ونموها . ومن أمثال التأخرين . العقل السليم في الجسم السليم

الوشاح — الانتحار جنائية عظيمة ، ومعصية من أكبر المعاصي فهو نكاح الحياة الادبية اللاصقة بالإنسان . وفيه مخالفة جميع الواجبات المفروضة عليه

في هذه الحياة . فيه مخالفة الله عز وجل ، لأن القانون الادبي المؤيد لحرمة الحياة هو نص حكمته وإرادته . وفيه فرار من واجباته نحو الجماعة وهو أحد أعضائها . ولكل عضو حقوق ، وعليه واجبات ، يعتبر التخلي عنها جريمة ، كالفرار من الجندية ، وفيه مخالفة لواجباته نحو نفسه ، لأن المتحرر إنما يقتل في شخصه عاملاً من عوائل الحياة الدنيا ، وما خلق نفسه وإنما خلقه الله جلّت قدرته وإليه يجب أن يسلم الامر في حياته ومماته

هل في الانتحار معنى من معاني الشجاعة ؟ معلوم أن الشجاعة هي القوة المنعوبة ، هي عظمة النفس . وهذه لا تتحقق في غير الواجبات ، والانتحار لا ينفق مع الواجبات كما قدمنا . فمن قال إن الانتحار شجاعة ، فلما يسمى استمالة اللفظ ويجرده عن معناه الذي وضع له

القانون الادبي الذي نعيش في ظله ، قانون مطلق . والواجب الذي يعلمنا إياه مطلق أيضاً . فإذا طبقنا قواعده وأصوله على أحوال الحياة المختلفة لآراها تخرج عن معناه البتة . فمثلاً : الانسان البائس الذي يئن تحت أثقال الحياة والمصائب فلا يعرف لها دواء ولا يدري متى تنتهي ، هل له أن يتحرر ؟ كلا لأن الانسان لم يخلق ليكون سعيداً في الارض ، وإنما خلق ليقوم بالواجب انتظاراً للسعادة المرجوة . ولا تدري نفس أيان موعدها . والفضيلة تضع الانسان فوق ما يمتحن به من البلاء وحوادث الايام

والانسان الذي قطعت به الاسباب ، وأصبح عالة على أمثاله ، فرأى نفسه حملاً ثقيلاً بدلاً من أن يكون لم معيماً ، وحائلاً ومؤخراً لسعادتهم ، هل له أن يتحرر ؟ كلا . فان على أمثالنا واجبات نحونا وعلينا لهم كذلك . فهم يقومون بواجباتهم بداعي الاخلاص ، ونحن كذلك نقوم بواجباتنا بالعبر والشجاعة . وكلانا يعمل في الحقيقة ما هو لازم . وفيه النفع الصحيح للمجتمع . لأن الواجب مطلق نزول أمامه الأسباب والاعتبارات ، وهو يحوها كما تمحو الظلمة ضوء النهار . وهل يجوز الانتحار فراراً من العار ؟ العار جريمة ، وكيف تمحو الجريمة جريمة أفضع منها وأشدّ إثمًا ؟ ومتى محو الانتحار علراً ؟ محو العار لا يكون بشعر التوبة والاستغفار ،

وليتان الفضائل التي تزيلها من الازدهان . أما إذا كان المارلوشاية فاعتقاد المرء براءته وارتياح ضميره بأنه على غير أساس صحيح ، كاف لأن يعيش به سعيداً أمام ضميره وأمام الله الذي خلقه وإليه مرجعنا جميعاً

وهل لإنسان أصيب بالطاعون نخشى شر المدوى إلى غيره أن ينتحر؟ كلا . فإن الحياة لله تعالى ، ثم الواجب ، فلا يمكن التصرف فيها . هل للإنسان أن يمرض حياته للخطر لنجاة لإنسان من الفرق أو الحريق؟ نعم . لأنه لا انتحار هنا ، وإنما هو تعرض الحياة للقيام بواجب الاحسان ، وعمل من أعمال الاخلاص .

ألا يكون التعرض لخطر الموت المحقق للدفاع عن الوطن انتحاراً؟ كلا . إن الدفاع عن الوطن واجب ، ومن أوجب الواجبات ، والقيام به عمل من أعمال البطولة . والانتحار فرار من الواجب ، والقرار من الواجب جبن وخور . أما الموت في سبيل الوطن فواجب . وكل إنسان يجب عليه أن يضحي حياته لوطنه ، لأن الحياة لا قيمة لها ، ولا هي مقدسة إلا بالواجب .

الواجب نحو النفس

واجباتنا نحو النفس ، هي واجباتنا نحو ملكاتها الثلاث : القوة للدركة ، والحساسية ، والارادة . التي يجب علينا أن نعمل لتقويتها وترشيحها للخير

(١) الواجبات الخاصة بالقوة المدركة

وظيفة هذه القوة معرفة الحقيقة أو حقائق الأمور . ومعرفة الحقيقة من الضروريات ، لأن العمل وسلوك الإنسان في أي أمر يتعلق بدرجة فهمه ومعرفته لذلك الأمر ، أي أن طبيعة العمل وخواصه من طبيعة المعرفة وخواصها . وعليه يكون واجب التعلم فرضاً على كل إنسان ، وعلى قدر استطاعته والقوة المدركة كباقي الملكات ، تضعف وتحمى بالجهود ، وتنمو وتكمل بالملاحظة ، والروية ، والدروس . وإذا تركت وشأنها بلا تعلم استلأت بالاهتمام ،

والترهات ، والطواطر الكاذبة ، وإن ساء تعليمها ، انقلبت شرّاً على الانسان والجماعة ، وإذا حسن كانت خيراً

وفي الانسان ميل طبيعي لمعرفة الاشياء : هو حب الاستطلاع . هذا الميل يجب أن لا يترك فيفضل في دياجي الأوهام والاباطيل ، بل يجب التحرز فيه من السذاجة ، وهي تصديق كل ما يقال تصديقاً أعمى ، ومن التشكك وهو الشك في كل شيء .

ليس المطلوب في رقي القوة للمدرسة تقدمها وازدياد معلوماتها ، وإنما المطلوب إحسان الطريقة التي تتبع في نموها وتقويتها ، فليس الانسان النافع للجماعة هو الانسان الاكثر تعلماً ، وإنما هو الانسان الاحسن تعلماً . والافكار قوة ، وهي التي تقود العالم . قال الشهير بـاكون « الانسان يعمل بقدر ما يعلم »

إن فكرة قد تثب من القوة للمدرسة فتقلب نظام الكون رأساً على عقب ، وناهيك بما فعل البخار والكهرباء في عالم الصناعة والتجارة وسائر أسباب العمران .

امرام الحقيقة — ليس الكذب ممقوتاً في أدب الفرد وحده ، بل وفي أدب الجماعة أيضاً ، فهو يخالف العدل ، والاحسان ، والكرامة الشخصية . إن احترام الانسان لنفسه ، أو عاطفة الكرامة الشخصية فيه ، ليست شيئاً آخر في الواقع سوى احترام الحقيقة .

عش صديقاً للحقيقة . فكرر كما ترى . قل كل ما تعتقد — ذلك معنى الكرامة .

إذا قضت ظروف على الانسان أن لا يقول كل ما يعتقد ، أو كل ما يعرف ، فلا ينسب أبداً إذا بكلم أن يفكر فيما يقول

يا ويح رجل يقال له بين الرجال (أنت كاذب) ويأخّر إنسان يقال له (أنت صادق) مألح هذا وما أمر ذلك .

إن رجلاً يعتد غير ما يقول ، أو يقول غير ما يعتد ، لرجل يناقض نفسه ، ويخالف طبيعته الادبية

ولا يكون الكذب إلا لطلب الظهور ، أو لغاية غير كريمة ، أو لجبن أو لمكر وخبائة ، أو لدفع عار الكسل والطيش ، وسوء التصرف ، وعدم التبصر ، وكل عيب في الإنسان يخشى اقتضاه ، أى يريد أن يدارى سواءه بسوأة مثله أو أشد جرماً

امراض صفة الانسانية — النفاق — عدا الكذب في الأقوال يوجد

كذب في الافعال . كل انسان يقول أو يفعل مالا يعتقد بقصد خدعة الغير فهو كاذب . إن رجلاً يعرف الحق ويخجل من قوله ، أو يعرف الخير ولا يجسر على فعله ، فلا شك أن حصله هذا خيانة ، وتنازل منه عن حريته وكرامته وسائر حقوقه المقدسة . ذلك الرجل الذى يخاف أن يقال عنه : أنه صادق ، أو خير ليس بلجائى فقط ، بل هو فوق ذلك هزأة وحقيق بالاحتقار . ولا يصلح أن يكون محلاً للثقة ، ولا يركن اليه في غرض ما

والنفاق هو الشر في صورة الخير . والنفاق لا يجهل نفسه . ولا هو مخدوع في أمره ، وإنما يسعى ليخدع غيره . يلبس ثياب الفضيلة كي يخفى على الناس شأنه . قال روشفوكلد « النفاق تحية الرذيلة للفضيلة » يريد بالتحية أنها اعتراف من الرذيلة بسمو قدر الفضيلة ، وانها أعلى منها وأرفع ، ولولا ذلك لما تظاهرها المنافق أمام الناس .

امراض الانسانية نحو نفسه — يكون الانسان مخلصاً نحو نفسه إذا

أنصف الناس من نفسه بلا تحيز ولا مقالة ، ولم يتكر عليهم خيراً أو شراً فعلموه بنى ذاته

لا يعدم المغالط حجة يبرر بها خطأه ، وذلك إما لطلب الذات أو لغاية ، أو لشهوة ، والشهوات معين احتجاجات لا ينضب ، وعين للتمللات لا تفيض ، فحب الذات غشاة على عين المرء لآثريه سيئاته . الحسد والغيرة مرض يعمي عن حسنات الغير . وقد قيل « يرى القذى في عين أخيه ولا يرى المصا في عينه »

كأنه يزن بوزنين ، ويكيل بكيلين . مثل الرجل القاسى الفليظ القلب ، يملئ نفسه بالقوة ، والعنيد بالعزم والسرف بالكرم ، والجبان بالتبصر ، والبخیل بالحرص على مستقبل أولاده وذويه ، وهكذا

الكبرياء — إخلاص الإنسان لنفسه لا يتفق مع الكبرياء ، وهو تقدير الإنسان لنفسه تقديراً يحوز الحدود

والكبرياء على درجات : الكبرياء بمعناها الخاص ، وهو أن يرفع الإنسان قدر نفسه فوق أقدار الناس . والتعالى وهو احتقار الناس واستصغارهم ، وكذلك دعوى النفى عن الناس فلها ضرب من ضروب الكبر أيضاً ، وحب الظهور كذلك كبرياء قصر على الصفات من الأمور ، كالتأنق فى اللبس والمركب ونحوهما ، والدعوى تكبر أيضاً ، وهى التبعج بدعوى العلم . والفخور متكبر كذلك ، يكتذب على الله والناس بالأعلان عن نفسه بالقاب وصفات وأعمال ، كلها بهتان ، وغلو وفضول

ومم الواجبات الخاصة بالقوة المدركة — التبصر (راجع صفحة ٣٧)

وكذلك النظام ، وهو تعريف الفكر للوسائل بحسب غايتها . قل الشهير بوسويه « علاقة النظام بالعقل علاقة غاية فى المثانة والرسوخ »

يجب أن يعود الإنسان وضع كل شئ فى محله ، وأن يعمل كل شئ فى وقته فالنظام فى الحياة يرمج الجسم ، ويروح النفس ويصقل الفكر

الواجبات الخاصة بالهداية

من واجبتنا أيضاً منع الشهوات الدنيئة ان تتولد فىنا ، وهو كل أثر للغيره والحسد والانانية ، والامتناع عنها بالعواطف الشريفة ، كحبة الأهل والاقارب ، وحب الوطن ، وحسن المعاشرة ، والاعجاب بالجمال ، وحب الخير والعلم وأهم الواجبات الخاصة بالمساسبية احترام النفس أو عاطفة الكرامة الشخصية ،

والاعتدال في الأكل والشرب ، صيانةً لصالح الجسم ، وحفظاً للقوى والملكات
أن يقع فيها الاضطراب ، ويؤذيها شر التحم
والكرامة الشخصية أسماء باختلاف علاقتها بالملكات الأصلية للنفس فهي
التبصر ، فيما يختص بالقوة المدركة . والشجاعة ، فيما يختص بالإرادة . والاعتدال ،
فما يختص بالمساسة

الاعتدال في امراز المال - إذا كان إحراز المال لا يطلب على أنه وسيلة
لنيل مآتنهى النفس من حاجات العيش . وإنما يطلب لذاته وليكون أموالاً
مرصودة ، فهو البخل والشح بعينه ، وصاحبه لا يملك المال ، بل المال يملكه
ويسترقه ، ويبقى عليه حارساً حتى يموت فيمتنع به غيره . كذلك الاسراف فيفيض
البخل . فهو مبيد للمال ، ومخرب الديار ، وجالب المسرات ، ومشتى النفوس
لإلا إن الاعتدال ، وهو أن يكون الإنسان قواماً بين ذلك . هو الطريق المحمود
المأمون الذي فيه معنى الكرامة الشخصية ، والاحترام الانساني ، اللائق بالمرتبة
البشرية

الواجبات الخاصة بالإرادة

(١) الإرادة

تكلّمنا في علم النفس عن الإرادة وصفاتها وانحادها بالثقل في تكوين
الإنسان . وسنرسل الكلام هنا على وظيفتها في تكوين شخصيته . قال ديكارت:
ليس في الإنسان ما هو لأصق بشخصيته أكثر من الإرادة ، فالقوة للمدركة ،
والحساسة ، أشياء تملكها ، أما الإرادة فهي نحن بذاتنا . هي دليل الآتية
ومظهرها لدى التمس جميعاً

وحقا على قدر المزاج الخاص للإرادة وبنيتها ، يكون الوجود الذاتي للإنسان
أى أن معيار قيمة الرجل في إرادته
يشهد حسن التدقيق ويجهز في كل وقت أن الإنسان بالإرادة يكون إنساناً .

إذا سلب الله عقله قيل عنه أبله . أو غاض قلبه قيل عنه جبان لثيم . أما إن تجرد عن الإرادة فهو ليس بإنسان

كثير من البائسين والمحزونين تكون علتهم من أنفسهم هي ضعف الإرادة . لا يعرفون كيف يقفون في صفوف الجهاد الحيوى بل يجدون من فعل الناس ورحمتهم ما يظنونونه نعيًا وعيشًا رغيدًا . يظنون ذلك فلا يعملون ، ولا يسمعون في الأرض كما يسمى أولو العزم ، ذلك سبيلهم الوحيد إلى البؤس وإلى الرذيلة . ولو عقل هؤلاء ماوردوه

قال حكيم أما أريد .. أكلمة عز وجودها في العالم ، وإن ادعاها كثيرون . أما من عرف سرها انطير فذلك إن عاش وقتًا بائسًا أو محزونًا ، فلسوف تراه أعلى الناس قدرًا ، وأشرفهم منزلةً

الوجبات نحو الإرادة — الشهادة — فضيلة الإرادة الخاصة بها هي الشجاعة التي بها يحفظ الإنسان كرامته الشخصية . ويقص عن إرادته كل ما من شأنه النيل من حريتها ، فلا يرضى الاستعباد طامعًا مختارًا ، ولا يتقاد للخسيس من السعادات لأن كل ذلك معناه التنازل عن إرادته . يتجافى عن اللذات والشهوات ، ويأنف الجنوح إلى المنفعة الشخصية ، لأنه لا يريد أن يجعل لإرادته في حل من سلطان العقل والواجب

القوة والثقة — ذكرنا في باب الأدب العام معنى القوة ومعنى الثقة (راجع صفحة ٣٨)

من الضعف أن يرهب الإنسان الصعوبات من بعيد ، ولكنه إذا اقترب منها تصغر في عينه ، وربما زالت عن آخرها . ليس في ميسور إنسان أن يقدر ما يجب عمله تمامًا ، ما لم يبدأ بتجربته . فمن المحال أن يقدر جهد القوى البشرية بشير التجربة ، ولطالما فعل الإنسان ما لم يكن يعتقد قدرته على عمله . من ذلك القاعدة : أشرح في عمل ما تريد كأن في قدرتك كل شيء . فسر نجاح بعضهم في الأعمال الخطيرة ، وتذليل الصعوبات الاستثنائية

التي صادقتهم في طريقهم وكادت تنهيم . هو العمل بكل قواهم وحيلهم ،
بحسب دقيق ، وروية تامة

والثقة بالنجاح ، هي عين النجاح ، لان للصاعب والمحوائل تنساقط غالباً من
نفسها أمام الاذهان المشحودة الصابرة ، فهي تعمل لقررها والتلبة عليها كما يفعل
اللاء في الصخور

فالثبات الثبات ، وللى الامام ثم للى الامام ، واياك ونخور العزّة فان لفته
للى الورا قد تذهب بكل أول ويحل فيها الخطر فكان القوم ما كانوا . يجمع
للمرء بثباته من الاشياء والمعلومات الصغير بعد الصغير ، فلا يلبث أن يكون بين
يديه مجاميع لا يندري متى كانت وكيف تمت له .

(٢) العمل

العمل من ضروريات الحياة . فهو لازم لحفظ الجسم ، وكال النفس ، وهو
لازم أيضاً للقيام بالواجبات المقررة علينا نحو أنفسنا ، ونحو الجماعة .
وليس المقصد من العمل أى عمل كان ، بل العمل النافع الذى تشترك فيه
الملكات العقلية مع الجسم ، وإلا كان لعباً .

وما دامت للإنسان حاجات مادية ، وعقلية ، وأدبية ، في هذا الوجود وهي
لا تترك بغير العمل . كان العمل من ضروريات الحياة ، العمل لازم للإنسان كما
قدمنا لسند حاجاته ، وللقيام بالمعونة المطلوبة منه لأفراد المجتمع في مقابل ما يناله من
عونهم أيضاً مادام الإنسان مدينًا بطبعه ولا غنى له عن أمثاله .

العمل قانون عضوى أى ضرورى لحفظ أعضاء الجسم ونحوها ، لاعتبارات
نفسية وفسيولوجية ، والعضو الذى لا يعمل من جسم الانسان يفقد وظيفته ويصير
البال . وهذا هو سر فساد الجسم والنفس وملكتها بالكسل والخلو
ولما كان العمل مضرب العلم والثروة ، كان معين الفضيلة أو هو الفضيلة بعينها
لان العمل يشغل المرء عن الفأند والشرور

إن الشباب والفراغ والجلدة مفسدة للمرء أى مفسدة والعمل أصل سعادة الانسان ورحائه ، فهو لذلك قانون طبيعة الانسان ، بل الانسان الحياة مع البطالة . ولكن لا يعملها مع العمل ، وليست السعادة هي الغاية كلها من العمل بل والكمال أيضاً الذى يقود الانسان الى السعادة التى تناسب مع طبيعته ، والغاية من وجوده لأن السعادة لا تشرف العمل من الوجهة الادبية ، وإنما الكمال الذى يلحق النفس من أثره ، هو الغاية المرجوة ، والقيمة الحقيقية للعمل

روح الاستقلال المحي

من واجباتنا نحو الارادة روح الاستقلال ، نعم الاستقلال على اطلاق لفظه لا يتفق مع الحياة الاجتماعية ، لان الانسان ملجئ بضرورات النظام الطبيعى والادبى والاجتماعى . ولا مناص له من هذه الضرورات . ولكن الانسان يحتاج لحفظ مركزه بين الجماعة الى شيء من الاستقلال ليكون انساناً له ذاتية محدودة استقلالاً بعيداً عن الكبرياء والعناد ، استقلالاً اساسه عاطفة الواجب والكرامة الشخصية

الرجل المستقل استقلالاً حقاً هو الرجل ذو العزم ، ذو المبادئ التى يلزمها وتلازمه ، لا يضحي منها شيئاً لاي سبب كان حتى النهاية ذلك الرجل الذى يضم بين جوانحه نفساً قوية يشعر بها أنه أعلى مكاناً من كل حادث ، وأعز مثلاً من المخاوف ، وأرفع مقاماً من أن تنزله الوعود عن سدة كرامته الشخصية ، الذى يعمل الواجب بغير نظر لما يكون بعد ، والذى لا يتخذ له مسيراً ولما ما غير الضمير دون رأى الآخرين . غير الواجب دون للثقة ، غير الشرف دون المناصب والرتب . والذى لا يرضيه المساس بالواجب ، ولا يسخطه نزول الموانىء به فى تأييد الواجب ، والذى لا يخفى الحقيقة ولا يسوء اليها ، والذى لا يعتد بالشهرة المباطلة ، وإنما يعتد باحترام العقلاء وأهل الرأى ، والذى يفكر بنفسه دون أن يكون بوقاً

تفكره بالأبحث والأزوية ، والذي يقول ما يعتقد ، لا ما يقوله الناس ، ولا ما يلقن اليه
والذي يفعل ما يظن عليه عقله وصديقه ، لا ما يفعله غيره ، والذي لا يتحيز مع ثبات
الحوادث ، بل يناضل ويقاوم بالقول والاحتجاج مداوم الحق نهياً ، والعدل
مهيضاً ، ولا يثنيه وقوع الامر ، أو نجاح الباطل وانتصاره

فالرجل المستقل هو الرجل الذي يحترم نفسه ، ويتولى جميع امره . هو الرجل
ذو الذاتية للمينة التي لا تقف في ذاتية غيره ، هو الرجل ذو النفس القوية ، العزيرة
في غير كبرياء

يزيد في استقلال الرجل قوة الذرية ، وهذه تأتي من رسوخ البادية ،
وصحة الاعتقاد

والاستقلال الحق مكان عظيم في الحياة ، لان قيمة المرء بمزيمته .
نعم إن الذكاء والعبقرية من اكبر النعم على المرء ، ولكن خيراً منها قلب
واسع الخرية ، عزيز الجانب . قد يكون الرجل محدود الفكر متوسط الذكاء ولكنه
مستقل ، مثل هذا لا يكون رجلاً عادياً بل يجب له الاحترام والاكبار والاعظام
والرجل الذي يقبل للدح ويسمى اليه ، والذي يتعامل بأخس للمعاملات ،
والذي يعيش في الدنيا والشهوات ، لا يعمل إلا لشهوته وأغراضه ، ولو كان أذكى
الناس طرّاً . إنه لرجل ساقط جدير بالاحتقار . إن روح الاستقلال لازمة للصغير
حتى لا يكون عرضة لمثال سيء من أقرانه ، ولتأخر لبقاوم تأثير الاحزاب
وينتخب بذمته وحرية ، وللقاضى ليحكم بالعدل غير مبال بوعده أو وعيد .
فوظيفة القاضي لإصدار احكام لا إسداء من إذ هو رجل العدل لا رجل سلطة يهدي
من يشاء ما يشاء لسلطانه من حقوق الآخرين . والاستقلال لازم أيضاً للنقد كي
يكون الناقد مرشداً مخلصاً للجمهور مظهره له حقيقة الأمور وسط ضوضاء للدح
السكاذب ، والاندفاع الفارغ ، والتغريب للبتاع ليقف من عقلته . ويرجع الفضل من
غيه وضلاله ، وكذلك لازم لنواب الأمة ، وروساء الحكومات ، وقواد
الجيوش ، ولكل طبقة من الطبقات الاجتماعية .

أنه يجب أن الخضوع والطاعة للقانون يناهض روح الاستقلال ؛ - كلا فانه القانون معتبر كأنه نص لإدارة الحقيقة | والمدل والنظام . فالخضوع له واجب ، ولا منافاة بين أداء الواجب وروح الاستقلال .

الباب الثاني

أدب الجماعة

الانسان مدنى بالطبع - لا يولد الانسان ولا يعيش إلا بين الجماعة ، وليس في التاريخ ما يؤيد نظرية (المقد الاجتماعي) الذي زعمه (روسو) . ومهما توغلنا في العصور الأولى للانسانية فلا نكاد نجد غير جماعات مكونة . قال منسكيو : لم كان الانسان بين الجماعة أيما وجد ؟ فهل خلق للجماعة ؟ ما هذه الحال التي وجد عليها في جميع أطوار الحياة البشرية إذا لم تكن هي قانون البشرية ؟

الجماعة جادث علم لاصق بالانسان في كل زمان ومكان ، فلا يمكن أن يكون أساسه غير الطبيعة البشرية . ومتى نظرت نظرا تحليليا في حاجات الانسان ، وملكانه ، وعواطفه ، ومعتقداته ومعنى العدل والحق ، وجدت كل شيء مؤيدا لكافة أرسطو . الانسان ميراثه الاجتماعي

أقسام الادب الاجتماعي — ينقسم أدب الجماعة إلى أربعة أقسام . الامرة أو الجمعية المنزلية . والجنس البشرى عامة . والدولة أو الجمعية المدنية .

الفصل الأول

الأسرة

الأسرة (العائلة) هي الجماعة الطبيعية الأولى ، للكونة من الأبوين وأولادهما . وهي أساس الجماعات كلها بين الناس . وبدونها لا يكون للجماعة وجود ثابت ، ولا معنى مفهوم . وقوة الجماعة أو الأمة من قوة الأسرة فيها .
روح المزدواج — الزواج عقد بين الرجل والمرأة ، الغرض منه تأسيس عشيرة يتعاون أفرادها بحكم عاطفة الرحم ، وأصرة القربى ، على تحمل مشاق الحياة ، والوصول الى السعادة المشتركة للبتة .

فروح الزواج هو العهد أو الرابطة الناشئة من هذا الاتفاق الاختياري .

(٢) هيئات الأسرة وواجباتها

تتكون الأسرة من جماعات ثلاث . (١) رابطة الزوج والزوجة ، وبينهما واجبات الزوجية (٢) رابطة الأبوين ببنائهما ، وبينهما واجبات الأبوة والأمومة (٣) رابطة الأبناء بالأبوين ، وبينهم واجبات البنوة (٤) رابطة الأخوة بعضهم ببعض ، وبينهم واجبات الأخوة . ويضاف إلى ذلك الواجبات نحو الخدم والحشم .

واجبات الزوجية — يجب على الزوجين أن يقوما بجميع الواجبات الضرورية لسلامة الأسرة وكرامتها ، فلزوجة على زوجها واجب الحب ، والصدقة ، والنقة والحماية والنقة على قدر الميسرة . وللزوج على زوجته واجب الحب ، والصدقة والطاعة .

واجبات الأبوة والأمومة — يجب على الأبوين محبة أولادهما على السواء بلا تفرق ولا تمييز بينهم ، والقيام بتفقيهم وتربيتهم وتعليمهم كل لما أعد له باستعداده

القطرى ، وملاحظتهم ليدراً عنهم سوء العادات الضارة بالنفس والجسم ، وإرشادهم الى طريق الحياة الأدبية ، وإعدادهم لها بالنصح ، واللوعظة ، والقُدوة الحسنة ، وتأديبهم عند الخطأ ، ومكافأتهم على الاحسان .

تربية الأطفال بالنسبة للأبوين واجب وحق . لانهما المدرسة الطبيعية للمسئولة عن خصلتهم في المجتمع ، ونصيبهم بين الناس . وكذلك لهم الحق في إنابة غيرهم من رجال التربية والتعليم في هذه المهمة السامية .

أخيراً أفلاطون حين ظن أن الحكومة يمكنها أن تقوم مقام الفرد والأسرة . لأن الحكومة ليس عليها إلا مسئولية واحدة ، هي حماية الجماعة التي استودعتها مصالحها . فلها أن تمنع التعاليم وللذهاب الضارة بالنظام والأخلاق ، والاقتصاد على الضرورى النافع لحماية الطفل من سوء المثل ، وإهمال تعليمه حتى يكون قادراً على أن يعيش بجانب أمثاله .

أساس السلطة الأبوية وعهدها — لما كانت الأسرة جماعة وكان كل مجتمع لا بد له من سلطة تحكمه وإلا اختل نظامه ، والتوى أمره ، وجب أن يكون للأسرة رئيس وهو الأب يتولى أمرها فيدفع عنها الجود والقوضى ، أما دفع الجود فبتمحيّر كل واحد من أفرادها للعمل الذى رسخ له بحكم تربيته واستعدادة القطرى . وأما دفع القوضى فيمنع الشقاق والنزاع بينهم وتأييد الوفاق والوثام .

ولذا لم يكن هناك من سلطة فلا مسئولية أو ولاية بغير واجب . كانت سلطة الأبوين مستمدة من الواجبات للنوطة باعتنائهم نحو أبنائهم . ليكون فى مقدورهم أن يلاحظوهم ، ويأمرهم بما يرونه ضرورياً في تأديبهم ، وتهذيبهم ، وحلهم على طاعتهم بالتأديب والمكافأة .

أما حدود سلطة الأبوين فلا تتجاوز حد الضرورة للطفل فى تربيته . بصفته كأننا أدبيا له حقوق مقدسة نحو أمثاله حتى الذين خلقوه من صلبهم .

وامبات الأبناء — يجب على الأبناء محبة والديهم واحترامهم والطاعة لهم ، والأعضاء عن عيوبهم ، والاعتراف بجميلهم ، وأن يعملوا في شيخوختهم والقيام بمحاجاتهم ، وغير ذلك من الواجبات الالزمة بمحبة الختان النبوى التى تؤججها فى نفس الابن ذكرى ما لوالديه عليه من فضل الوجود فى هذا العالم ، وما بذلاه من العناية به ، والاحسان اليه ، فى عهد طفولته .

وامبات الأعمام — واجبات الاخوة والاخوات هى المحبة والوفاء بتبادل المساعدة والثقة والاخلاص بين الجميع ، وقيام الاخوة الكبار مقام والديهم بعد وفاتها فى رعاية الصغار . كل ذلك من الواجبات المقدسة التى تقتضها الأخوة .

الأخ صديق طبيعى أعزى صديقا أهده الطبيعة لآخيه ، فإذا شوهد اخوان غير صديقين تعمل بينهما عوامل المحبة والغيرة ، ويسعى كل فى الاضرار بآخيه ، كان ذلك مخالفاً للطبيعة ومن شواذها .

يجب أن يكون بين الاخوة ما بين الاصدقاء كالمباراة فى السكرم، والنضحية، وانكار الذات ، لا مناهضة على للمنافع والحقوق ، ولا منازعة أمام القضاء

روح الأسرة — هى العاطفة الشديدة ، عاطفة التضامن والمحبة بين أفراد الأسرة الواحدة ، ومظهرها القيام بالواجبات المائلية المختلفة ، والغيرة على مصالحها والدفاع عن أفرادها . نرى هذه العاطفة واضحة قوية فى أصغر أسرة كما تراها فى أكبرها ، فلا نسمع إلا التحدث بشرف الآباء والاجداد ، وما كانوا عليه من المجد والفضائل ، وما أتوه من جلائل الاعمال .

وامبات القدرم والعشم — يجب على السيد نحو خدمه أن يكون عادلا فلا يمنهم أجورهم ، ولا يقسو عليهم ، بل ينبغي أن يكون رحيمًا رؤوفًا بهم ، ولا يثقل عليهم فى علمهم . ومن واجبه أن يهتم بمصالحهم للمادية ، وحياتهم الادبية ، والحذر أن يروا منه التجسس عليهم ، فان ذلك يريهم فيه ، لانه قاعدة احترام الاشخاص لا استثناء فيها ، فالتاس سواء ولو اختلفت منازلهم الاجتماعية .

وعلى الخادم أن يكون شريفاً أميناً مطيعاً قائماً بعمله بالذمة والصدق ، خلاصاً
تحت مصالح مخدومه كأنها مصالحه الخاصة ، حافظاً لأمرار سيده ، فإن حفظ أسرار
العائلات من واجبات وظيفته ، وانشاؤها خيانة .

(٣) الصداقة

الصداقة عاطفة من المواقف البشرية العالية ، ومن أرقها وأقربها شهباً
بالانعطاف الطبيعي بين الأهل والأقرب ، وقد تحمل محله عند الحاجة .
وكما أن الأخ صديق أهدته الطبيعة لأخيه ، كذلك الصديق ، أخ مختار
أى يتخذه الإنسان من بين الجماعة ، فما يكون بين الأصدقاء هو ما يكون بين
الأخوة المتحابين سواء بسواء : من ثقة ، وتضامن ، وإخلاص ، واتحاد في الفكر
والرأى في المسائل الهامة ، وتبادل للمواقف ، وحسن صلات ، وجود ، وسخاء ،
ومساعدات ، وامن ، ونصائح صالحة ، وقوة حسنة

سما الصداقة — للمساواة بين من تربطهم تلك الرابطة العالية . وامن
ضروب الصداقة صداقة الصغر التي عقدتها العادة والفرصة في ساحة الحرية الكاملة
والحياة المكشوفة التي تعجز عن إخفاء ما فيها من خير أو شر ، تلك الحياة الخالصة
من شائبة الخوف والمنفعة ، لذلك كان غرسها في القلوب راسخاً متيناً ، وكانت
صحيلة الرضى والقبول في القلة والصدود

والصداقة هي ميل متبادل بين اثنين يريد كل لصاحبه الخير . وكان أرسطو
يعرف الصداقة بأنها روح في جسمين . وقال شيشرون : إنها اتحاد روحيين فيها
لا يخالف الدين والانسانية مع الانعطاف للتبادل ، وقال آخر : إنها ميل متبادل
تريد به الخير لبعضنا بعضاً على نهج العقل وسنن الأمانة .

الصداقة الحقيقية والطارئة — كل فضيلة من الفضائل تنكسب الإنسان
محبة الآخرين وصداقتهم ، لأن الفضيلة خير ، والخير محبوب من الجميع . وحلية
تجعل ذويها من المحبوبين . وتنمو الصداقة وتكبر وترسخ في النفوس بقدر ما يتد
ظل الفضيلة ويتسع .

والحبة لا تمتنع على إنسان في روحه مريحها إلى النفوس . فيجذب تلك النفوس إليه . وليس للإنسان أن يطمع في استحقاق الحبة ما لم يكن فيه من المواهب الآتية ما يؤهلها كمنو العقل والفكر ، وقوة الإرادة الموجهة نحو الخير ، والإحسان لبني جنسه .

وجباً إن أساس الحبة الاحترام ، فمن فقد احترامنا ضاعت محبته من نفوسنا الصديق الحقيقي هو الإنسان في ذاتية غيره . هو ضمير ثان إذا غفل ضميرك أو زاعج نبهك وردك ذلك الضمير الثاني إلى الطريق السوى . قد تبصر عين الصديق ما لا تبصر عينك ، وهو بلا ريب أقدر على نصحك وأرشادك إذا التوى بك الغرض أو أغلظ ما بين يديك حب للثقة .

والصدقة الكاذبة ما كانت لتأخيه الرذيلة دون الفضيلة ، فهي ليست إلا شركة بين اثنين رأس مال كل منهما ضميره ، وريحه منها على قدر اجتهاده في انتهاك خمرة الواجب وإضاعة حق الفضيلة ، وإنما تعد أمثال هذه الشركات طلباً لسفاسف الأغراض ودنأيا الشهوات . والصدقة بين الأخيار لا تحتاج لدليل على وجودها وثباتها ، بخلاف الأشرار حيث لا تحاب بينهم ولا مودة ، وما جمعهم والف بينهم إلا الأنانية ، واتحاد للذهب في الرذيلة ، وتسخير الضائر في مرضاة الشهوة

الحب عاطفة تدعى مسمى — وعمل من أعمال الحياة الأدبية ، لا ظاهرة من ظواهر الحياة الحيوانية . توحى محبة الخير الصادقة الحقيقية إلى القلوب ، أما الشهوة فتزيد في اضطراب العقل والحواس فتفسد المحبة ، وتحول الصدقة إلى أشدها شرها ، وأبغضها حالاً

تتشاكل الصدقة بتأمرها الطبيعي مع النفس ، فتكون هذه عالية أو منخفضة ، كبيرة أو صغيرة ، وفقاً لما تلتصق به تلك الصدقة من المبادئ الشريفة العالية ، أو الخفيرة السائفة .

لأن صداقة سوء تنصب على رأس الشباب في أيامه الأولى قد تورث أضرار
التأنيج في حياة المرء بأسرها ، فتُضي نُطس الحكاء وتُفري غلظة السواء .
وللصداقة واجبات ، هي الصدق ، والثقة ، والاخلاص ، ومعنى الصدق
الصراحة في الكلام بلا ملق أو رياء والتنبه على العيوب يريد كل أن يرى الآخر
أكل الناس خلقاً ، وأكثرهم احتراماً في أعينهم . ومعنى الثقة أن لا يشك أحدهم
في أخيه ، بل يثق به ويعتمد عليه فيما يسره وما يحزنه . أساس للوادة بينهما
الصدق ، والامانة ، والجود . ومعنى الاخلاص هبة النفس ، وإنكار الذات في
أن يجد كل سعادته في سعادة الآخر . وأن يفكر كل في مصلحة أخيه ويتعقبا
كأنها مصلحة الخاصة . وأن يعمل لتحقيقها بما لا يعمل لنفسه

الفصل الثاني

في الواجبات نحو أمثاله أي نحو الجماعة عامة

الواجبات للقروضة علينا لامثالنا لأنخرج عن دائرة العدالة والإحسان . وقد تكلمنا عنها بتفصيل شاف فيما سبق ، والآن نشرح هذه الأفكار العامة ، وهذه المبادئ بتطبيقها على الحقوق الطبيعية المختلفة للإنسان . على أننا نبدأ بذكر أساس تلك الواجبات فنقول :

ان أساس واجبات الإنسان نحو أمثاله واحدة الأصل ، والطبيعة ، والغاية ، وكذا ضرورة تأييد الوجهة الاجتماعية لتحقيق الوجهة الأدبية في الإنسان . نحن نذكر أفراد الناس بأمثالنا لأننا جميعاً من أصل واحد ، ومن طبيعة واحدة : عقل يهديننا ، وقلب يحر كنا ، وحرية تجعلنا مسئولين عن أفعالنا . ولنا غاية واحدة ، ولوصول إليها يجب أن نتبع قانوناً واحداً هو قانون الكائنات الأدبية ، وهو قانون عام مطلق كما ينه .

هذا القانون المنقوش على صفحة الضمير أو العقل ، يفرض على الجميع واجبات واحدة ، ولقيام بهذه الواجبات منحهم حقوقاً واحدة . هذه الحقوق مفروض على الجميع احترامها أدبياً ، كل بالنسبة لأخيه وهو المبرر عنه بالعدل ، وتلك الواجبات مفروض علينا المعاونة على أدائها بعضنا لبعض ، لأن الإنسان خلق بحيث لا يستطيع أن يستغنى عن أمثاله ، سواء في الوجهة المادية ، أو الأدبية ، أو العقلية ، فواجب المساعدة المفروض عليك لمن هو أقرب إليك من غيره ، وواجب الاخلاص له هو ما يسمى بالإحسان . وكلا الأمرين من عدل وإحسان حق وواجب لتحقيق الوجهة الاجتماعية ، التي هي أساس الوجهة الأدبية ، كما أنها أساس وجود الجنس البشري كذلك .

الحقوق الطبيعية — كل واجب من الواجبات التي يفرضها علينا الضمير —

بصفتها نتيجة لازمة للطبيعة البشرية . كي تتحقق فيها الوجهة الأدبية - يقابله حق من نوعه ليس لنا أن نتنازل عنه ، والا كان تنازلاً منا عن عهدنا . هذه الحقوق سميت بالحقوق الطبيعية ، لأنها مشتقة من الطبيعة البشرية ، دون الشرائع والقوانين المكتوبة ، وهي عامة بين الجميع لا يحرم منها صغير أو كبير ، رفيع أو وضع ، واجبة الاحترام من الجميع بعضهم لبعض ، وهي في الحقيقة ليست إلا الحرية الشخصية على أشكال مختلفة متناسبة مع المقامات المشروعة للطبيعة البشرية .

فالإنسان له حق في احترام حياته ، وحرية ، وضميره ، وسائر قواه ، وشرفه ، وأمواله ،

(١) احترام الحياة

حق الحياة أول الحقوق ، وشرط لازم لقيام الحقوق الأخرى ، لأن الإنسان واجب عليه كقرض عين الوصول إلى غايته . ولذلك كان حقه فيها يوصله إلى هذه الغاية واجب الاحترام حتماً . والحياة هي أولى الوسائل لبوغ الغاية المرجوة . فحرمانه منها جريمة من أكبر الجرائم ، لأن في قتل النفس ضياع جميع الحقوق والمعهودات الصلة بالطبيعة البشرية . ولا يخفى أن درجة الإجرام تزيد وتقص بنسبة ما في الجريمة من عمد وسبق لإصرار ، وما بين القاتل والمقتول من الروابط الحقيقية والمعنوية واحترام الحياة استثنأت هي : حالة الدفاع المباح ، وعقوبة الإعدام ، وفي الحروب دفاعاً عن البيضة ، واستخلاصاً لحق الأمة

أما الدفاع المباح فهو حق استعمال القوة حتى القتل للدفاع عن الحياة متى حاق بها خطر محقق . وعقوبة الإعدام وضمت لضرورة حماية المجتمع ، وهي من مقتضيات العدل (ولكم في القصص حياة) وقفلاعة جريمة القاتل ، والحروب دفاع مباح لحماية الأمم . ولكن إذا كانت الحرب غير مشروعة كانت مسئوليتها واقعة على رؤس رجال الحكومات ، إلا إذا وجدت أسباب تبررها بأن كانوا مرغبين على أن يخوضوا غمارها بدافع قهرى طالين بأنها ظالمة جائرة ، وتقوم الحروب على الأصول

المقررة بالقوانين الدولية ، وكلها على أساس احترام الحياة البشرية كلما بطلت
الضرورة القاضية بهلاكها .

(٢) احترام الحرية والضمير

ان المبدأ الذى قررناه لحماية الحياة ينطبق تماماً على حماية الحرية ، فممن تنفع
الحياة إذا منعت القيام بواجباتها واستعمال حقوقها للوصول إلى غايتها ، لا يكون
الإنسان حراً حتى يكون شخصاً قادراً على أن يتكلم ما يريد ، ويفعل ما يريد ،
طبقاً لصوت الضمير . من هنا جاءت الحرية الدينية ، والحرية الشخصية . لا يكفى
المرء أن يكون غير مكره على عمل ما ينهى عنه ضميره ، بل لابد أن يكون له حق
العمل بما يأمره أيضاً

حرية الضمير — هى الأولى في درجات الحرية وأهمها . ولما كان الضمير
هو حكم العقل الذى يملكه على الإنسان في كل حالة من حالات الحياة الخاصة للغير
يفضله أو شره يمتنعه ، كانت حرية الضمير هى الحرية الحقيقية بفعل الخير الأدبى
وفقاً لقانون الواجب .

لا تكون الحرية صحيحة متى خالفت الضمير ، أو كانت خارجة عن دائرة أحكامه .
لكنها تكون صحيحة مشروعة متى كانت وفقاً للضمير ، ولا تكون أبداً مخالفة له ،
لأن كمال الحرية فى حسن السير ، أعنى السير على نهج قانون الضمير . أما الخطأ
والهوى والأكره غير المشروع فكلها قيود ضارة بالحرية . وكل أكره يراد به إبعاد
الشر ومحوه ، وكل قوة يقصد منها صد أفعال يابها الضمير ولا يقرها لا تعتبر
اعتداء على الحرية . بخلاف التطرف فى القول والكتابة ، فإنه يتسلط على الضمير
فيضلها ويروج الشبهات والظالم فتقوض دعائم الحياة الأدبية .

لإغراء الغير بالقول أو القدوة السيئة على فعل الشرفه معنى من أسوأ للمعاني ،
وهو معنى اختصار ضمير الغير ، وهذا مخالف لمقتضى القانون الأدبى . وكذلك
منعك الغير أن يطيع ضميره ، أو لإكراهك إياه على أن يخالفه .

قال الشهير رينان : لاتباح حرية القول حتى يكون جمهور المخاطبين على جانب من الذكاء وحسن التمييز ، بحيث يفهمون ما يقال لهم فيميزون صحبه من فاسده ، وإذا وجد من بين الناس طبقة لا يقدرّون على التمييز وحسن الفهم وجبت مراقبة ما يلقي عليهم . لأنّه فيما يتعلق بحرية القول لا يراعى حق المتكلم فقط - وهو حق طبيعي لا جدال فيه ولا حد له إلا حقوق الغير أن تمس - ولكن تراعى أيضاً حال المخاطبين . والقيود التي وضعت لحرية التّكلم إنما وضعت لمصلحة المخاطبين دون المتكلمين . فشروعيتها جاءت من ناحيتهم وخيرهم .

ولما كان الضمير غير مبصوم بل يخطئ ويصيب ، كان المجتمع ذا حق في أن يقر أفعال الإنسان أو لا يقرها تبعاً لمشروعيتها وصلاحيتها . فثلاً الإنسان الذي يريد أن يقتل عدوه انتقاماً لشرفه ، إنما يسير تبعاً لضميره الخطيء الضال . فإذا أقدم على فعلته كان عليه تبعها لا يبرئه أنه فعل الواجب وأطاع ضميره وهو على غير هدى . كذلك الفتى الذي يناجيه ضميره بأنه غير مكلف بالتقدمة العسكرية لا يبرئه ما في ضميره من زيغ وضلال . لذاّ ليس للإنسان أن يطع إلا نداء الضمير الموفق السليم .

التسامح وعدم المبالاة — هناك فرق عظيم بين التسامح وعدم المبالاة لأن عدم المبالاة هو شخص لا يعلن عن رأيه بقول أو فعل . هو رجل غير صريح ، لا تعرفه معك أو عليك . مثل هذا الرجل امام الخير والشر ، والحق والعدل ، جبان مطيع لذاته ! وقد قال السيد المسيح : من لم يكن معي كان عليّ

أما التسامح فهو تحمل الشر والاحجام عن منه أو عقاب فاعله . والتسامح نوعان مقبول . وممنوع . فالتسامح المقبول هو معرفة الشر ثم السكوت عن منه . أو معاقبة فاعله خوفاً من شر أكبر ، أو أملا في خير أعظم . أما التسامح الممنوع فهو ضعف الإرادة بغير تقدير للظروف التي تقع فيها الشر ، فيمتنع عن درئه ، وربما خجده وأقره في ذاته . نعم التسامح في آراء الغير ، والصبر في المناقشات والمجادلات ، من الفضائل المدحوة ، ولكن التسامح يجب أن يكون له حد

معين ، فلا يقف دون الدفاع عن الحقيقة . فان الغضب عند الشر والسخط على الآراء والدعاوى المخالفة للأداب والاحتشام ، من الواجبات العامة

الحرية الجسدية - جاء في المادة السابعة من قانون « إعلان حقوق الإنسان » لا يقبض على أحد ولا يتهم ويحبس إلا في الأحوال المبينة في القانون ، وبالكيفية المقررة فيه .

ومن هذا المبدأ خرجت حرمة المسكن : . ليس لأحد أن يدخل مسكناً لأحد إلا في الأحوال المبينة في القانون . ولهذا القاعدة استثنائات في النهار ، أما في الليل فلا يمكن دخول منزل لأحد ما بغير رضاه إلا في حال الحريق ، أو الغرق ، أو الاستغاثة من الداخل . وفي غير ذلك من الأحوال لا يمكن دخول المنازل حتى رجال السلطة العمومية ولو كان يهدم أمر قضائي . وليس لهم إلا اتخاذ الاحتياط اللازم كمحاصرة المنزل انتظاراً لظهور النهار

الاسترقاق - يخالف الحرية الشخصية الاسترقاق والاكراه . الاسترقاق المطلق ينافي الحقوق الطبيعية بالبداحة ، فهو جناية على البشرية واهدار حرمتها ، وليس لأحد أن يملك الإنسان أن يملكه ، ولا لأحد أن يملكه غيره على أن يكون كذلك

قامت حملات العالم المتمددين على الاسترقاق فقضت عليه مبرماً لارجمة بعده . حاربته أنصار الإنسانية بسلامح السواطع الإنسانية : وقالوا إن الناس يجب عليهم أن يتحابوا أو يتعاملوا معاملة الإخوة ، والاسترقاق ينافي الإخاء المطلوب والمحبة الواجب أن تسود بين الناس . فرد عليهم بعضهم قائلاً : إن الاسترقاق لا يمنع حسن المعاملة ، وكثيراً ما شوهد بين الأرقاء من هم أرغد عيشاً وأرفه حالاً من الأحرار . وحاربه الاقتصاديون بسلامح المنفعة قائلين : إن عمل الحر أكثر إنتاجاً من عمل الرقيق ، وأن الاسترقاق عقبة في شئيل تقدم الثروة ورفاهة بني الإنسان . فرد عليهم بعضهم بأن المنفعة تنصح ولكنها لا تأمر ، أى أن الإباحة والخطر

لا يكونان أبداً باسم المنفعة . وأن المنفعة لا سلطة لها ، وبناء على هذا لا يكون لها قوة الالتزام . كذلك كانت براهين أنصار الانسانية ، والاقتصاديين مع علوم مكانتها وشرف منزلتها غير كافية للقضاء على الاسترقاق في العالم القديم

الاسترقاق لم يهلم ركنه ، ويعنف أثره إلا بدهاء الحقوق الطبيعية ، وقوة القانون الأدبي الذي يفرض على الانسان واجبات ويمنحه حقوقاً دونها كل اعتداء . فهي فوق كل جبروت وطفیان ، شأن الحق الدائم مع القوة الزائلة معها علانها الأليم واليالي . فالإنسان شخص وجد في هذه الدنيا لغاية يصل إليها من طريق خاص به ، وليس لأحد أن يصدده عنها ، أو يسعى ليحول بينه وبين استعمال ملكاته لبلوغ هذه الغاية . والاسترقاق لا يجعل الإنسان شخصاً محفوظ الحرمه ذات حقوق وواجبات ، إنما يجعله سلعة من سلع الاسواق . وهذا منتهى الاعتداء على حقوق الإنسان الطبيعية .

قال بعضهم : إن الاسترقاق حق من حقوق الغالب الظافر لأنه استعاض أسيره باسترقاقه ورد منتسكيو عليهم . بأن قبل المحارب لا يحل إلا عند الضرورة القاضية بقتله ، ومن أخذ أسيراً سقطت الضرورة فيه وامتنع قتله

الولاية — كان بالقرون الوسطى نوع من الاسترقاق خفيف يتعلق بالنفاق الأشخاص بأراضي الامراء المتترمين ، وكانت بين الاكار والرقيق فروق عديدة فقد كان الرقيق سلعة أو عينا ، والأكار لا يزال شخصاً وإن كان لاصقاً بلرض. الالتزام لا يمكنه الانتقال منها . إلا انه ذو حق في امتلاك عقار شروط مخصوصة لم يسلب الاجزاء من حريته لتأدية واجبات معينة . وعيال الرقيق لسيده ، أما عيال الاكار فلا يبيعهم ، وإنما عليهم خدمة الأمير للترزم . ينعد الزواج الشرعي وروابط القرابة والوراثة بين الاكارين بخلاف الأرقاء فلا يتمتعون بهم زواج ولا توارث بينهم

تجاوز محدود السلطة — الانواط في استعمال حق السلطة أو الولاية من الحكام أو الآباء ورؤساء الطوائف أو المعامل ومعلمي المدارس من الأعمال غير المشروعة . وهذه هي أساس وضع القوانين والوائح الخاصة بحقوق العمال وأصحاب

المعامل والوروش وغيرها ، لرعاية الجمال في حريتهم ، والرفق بحالم واعمارهم وخداثة خبرتهم وتعليمهم حتى لا يقعوا بينب قهرهم في الاسترقاق المعنوى .

(٣) احترام الأشخاص في ذاتهم

ي تدخل في حرية الضمير والمعتقدات وفي الحرية الشخصية حرية الفكر والذكاء فإذا قلنا . أنه يجب على الانسان أن يسير في تصرفاته بحريته ، كان معناه السير تبعاً فكره . وذكائه ،

والاعتماد على ذكاء الانسان يكون بأمرين . حرمانه من التعليم ، وخداعه بالفتن ، أما حرمان الانسان من التعليم ، واستبقاؤه في الجهالة . وسلبه أسباب ترقية مداركه وملكوته العقلية ، فحمايته تنتهي به إلى الاسترقاق حيث يعيش جسماً بالارواح

لا ينال الانسان قسطه من الحرية التي تطلبها طبيعته حتى يكون إنساناً يسير في جميع أفعاله على نهج القواعد الأدبية ، أعنى يعرف نفسه ، ويعرف واجبه ، ويحصل على المعلومات الضرورية لازدياد قيمته الأدبية ، وتخفيف ويلات الحياة فكلاً كان الانسان متعلماً كان مالكاً لقياد نفسه ، وكان كفؤاً لتمييز الأسباب والبواعث التي تمهد له أعماله ، وتسهل بين يديه أسباب العيش . كل سلطة لا تستقر إلا على جهل المشمولين بسلطانها وغفلتهم هي سلطة جور وعار ، لا تليق بيني الإنسان .

والخداج بالفس من أكبر أفعال الخسة والبلين ، فمن كذب في أقواله أضاع احترام نفسه وخان عهد أخيه ، وداس بقدميه الكرامة الشخصية والواجب الاجتماعي الذي حرم عليه أن يفرى أخاه فيلقيه في مهاوى الضلال ، وإذا تحولت وجهة الكلام من غايته وكان ظاهر القول مخالفاً لباطنه استحال العيش في الجماعة وتقوضت دعائم المشيرة ، إذ لا يكون هناك علم ولا حرية ولا عدل ولا معاملة .

لم كان الكذب بين الناس ؟ وما هي أسبابه ؟ من أسباب الخدب الفرور .

والأدعاء ، يريد الكاذب أن يفرض نفسه شائناً كبيراً ، ومنزلةً أسمى ، فيحدث الناس بما ليس فيه ، أو يبالغ في صفاته وحسناته ، ومنهاج الذات حيث يطعم في تيل منمعة ، أو دفع مضرة ، بالأقوال الكاذبة ومنها المبن حيث يدفع عن نفسه نتائج خطئه ، أو يهرب من لوم أو تعذير يلحقه ، أو يفقده الشجاعة على قول الحق ، ومنها الخبث والحسد والغيرة فتراه يسعى في الإضرار بأمثاله بالفضة والتمنية ، وقد يصبح الكذب عادة عند من يألفه ويشب عليه ، فتراه يكذب لاملة إلا هوى النفس وارتياحها إلى هذا الكذب . والكذب في الأفعال كالكذب في الأقوال ، ويكون ذلك بالتفاق والكر . فالأكبر والمنافق ليسا شيئاً غير مثال الكذب المحسم .

الصدق والصراحة — الصدق والصراحة قبيض الكذب والتفاق ، هما بهجة المعاملات وقواعدها ، وأساسها امتلاء القلب شجاعة وطيبة . فمن خلا قلبه منها لا يقدر أن يكون صادقاً ولا صريحاً .

والصدق هو التعلق بقول الحق . استعداد خاص لمطابقة الأقوال والأفعال للأفكار الشخصية ، وهو ما يلائم تركيب طبيعتنا البشرية ، وأساس المعاملات الاجتماعية وشرط صحتها . وقد شوهد كثيراً أن الصراحة الذاتية للعواطف تكون دائماً مطابقة للحقيقة . فالكاذب يجاهد طبيعته لغرور ، أو خوف أو منفعة أو حسد أو جبن ، أو خيانة .

أما استعداد الدائب على الكذب فهو معدود من علامات الاضطراب الخلقي الدال على الاحتقار الملازم للباطل . والرجل الصادق يفرغ من مجرد التوبة كما تنزع الأذن الحساسة من الأصوات الشاذة .

والصراحة هي الإخلاص في مخاطبة الغير أو معاملتهم ، والصراحة غير الإخلاص . الإخلاص لا يتغير بالحقيقة ولا يتبدل عنها ، أما الصراحة فهي الجهر بها ، أى أن الصراحة جزء من الإخلاص أو هي الإخلاص نحو الغير .

ولا تختلط عليك الصراحة والصدق بالنظائفة وهي تجاوز الحد في للصراحة ، والنظافة عن سلامة النوق وجرح العواطف . فليست الصراحة أن تنجيه كلاً بعبوبه

وحقيقة أمره ، لا سيما العيوب القاضية الشائنة ، إنما قاعدة الصراحة وحدها احترام عواطف الناس في القول والفعل .

تجسس الأسرار — من سوء الاستطلاع المؤدى إلى التدخل في أمور الناس وأسرار المائلات ، التحرى والسؤال المخرج لطلب اباحة ما لا يود الإنسان اباحته ، أو الالتجاء إلى الكذب أو التمجيه فراراً من حرج الموقف . هذه الرذيلة فضلاً عما فيها من ملاحظة لخلق قاتها مصدر الإشاعات الباطلة ، والأقوال الملققة ، والشائعات الضارة ، وعلى الماقل أن يتجافها ما استطاع .

إن إخفاء الأسرار المودعة لدى الإنسان أو التي يعلمها بطريق المصادفة وظروف الأحوال اضراً بأهلها أو بسط اللسان وإطلاق عنانه في الثثرة يظهر نفسه عليها بأحوال كثيرة وأخبار شتى من أكبر الرذائل المفقوتة . أما استسار الأخبار فهو من أكبر الفضائل التي يمتاز بها أولو العزم من الناس ، لا سيما الأطباء والمحامون ، والموثقون ، وعمال البريد ، وسفراء الدول ، ورجال العسكرية .

(٤) احترام الأسرار في سمورهم

أدب اللياقة — ليس لأنسان أن يبحر سمور غيره بشتم ، أو سخرية ، أو استهزاء ، أو بكلام غليظ . لمنافاة ذلك للعدل والإنصاف اللاتيين بأمثاله في للرقية البشرية .

وحقاً إن الآداب لا تنحصر كلها في رعاية حقوق الشخص البشرى ، بل هناك أمور أخرى جديرة بالملاحظة ، كالعطف ، والرفقة ، والعرف ، والرأفة ، وإدخال القرح والسرور ، أو إذهاب الخوف والجزع . لأن كل ذلك يدخل تحت فضيلة الإحسان .

وقاعدة التهذيب : لا تعمل مع غيرك ما لا تحب أن يعمله معك . واعمل لغيرك ما تحب أن يعمل لك وجاء في الذكر الحكيم : ولو كنت فظاً غليظ القلب لا تقضوا من حولك

(٥) امترام السمعة والشرف في سرفهم وسمعتهم وأموالهم

امترام السمعة والشرف — سمعة المرء أو شرفه أعلى ما يملك وأثمن . وقد جاء في الأمثال : طيب السمعة خير من نطاق من ذهب . يقع الاعتداء على سمعة المرء . بالنسبة ، والشايع ، والقذف ، والشتم ، والتشنيع والتبليغ ، والتمية ، وقتل الكلام .

الغيبة والشايع — كلاهما عبارة عن ذكر عيوب الغير في غيبته . فإذا كانت تلك العيوب حقيقية فذكرها غيبة ، وإن كانت مكذوبة أو ملفقة فذكرها وشاية ولا تعتبر الوشاية وشاية إلا إذا حلت إلى من يؤذي سمعها فينبعث للانتقام ممن نقل عنه القول أو الفعل . الغيبة على كل حال والغيبة والوشاية من الرذائل الخبيسة وكل منهما يترى بسمعة المذموم . وهي أثمن من حياته ، ويترى بشرف المقتاب ، لأن قوله هذا يطمئن في ذمته وينزل من قدره ، حيث يبلغ في دم أخيه ، وبذلك تمزيق سمعته وهي أخس لذادة وأظلم سرور ، ناسياً ما يأمره به الواجب نحو أخيه من المحبة والمساعدة بدافع الشهوات الدنيئة ، وهي الحسد ، والغيرة ، والحقد ، والانتقام . ويترى بمرءة السامعين أيضاً . ويجعلهم شركاء للعقابين والواشين .

القذف — القذف هو الغيبة والوشاية إذا اشتملت على عيوب جارحة أو معينة وكانت عن طريق النشر كالجرائد أو المطبوعات ونحوها

لم كان القذف محرماً ولو اشتمل على أمور حقيقية ؟

الجواب — لأن كل إنسان ولو كان جائلاً له الحق في حفظ سمعته ، وإصلاح هفوته ، ما دامت مستورة . وفي الحقيقة إن الإنسان الذي ارتكب هفوة مستورة ثم ندم وأصلح من نفسه يكون ذلك خيراً له وللمجتمع من ضياع سمعته جزاء هفوة قد لا تستحق هذا المقاب الخطير

التبليغ — من المؤكد أن أداء الشهادة أمام القضاء والتبليغ عن الجرائم

لرجال السلطة سواء أوقعت على الإنسان أم على غيره إذا شاهدها أو سمع بها واجب من أكبر الواجبات ، ولا يختلط أمرها بالقذف على أى حال . وعلى الجلة التبليغ واجب كلما تعرض العدل أو الحق للخوار أو الضرر أو كان كتمان الحقيقة يقضى إلى الإضرار بالحكومة أو طائفة أو إنسان .

ينافى العدالة أمران : ارتكاب الجريمة أو عدم منع ارتكابها مع القدرة على ذلك . لأن الناس جميعاً متضامنون فى الحياة ، ومن الواجب الحتم عليهم اعتبار كل اعتداء على الحق والعدل فى شخص أحدهم اعتداء على أنفسهم ، لأن الحق ملك للجميع على السواء . فمن واجب كل إنسان أن يدفع عنه بالنسبة للجميع ، ومن واجب الجميع أن يدفعوا عنه بالنسبة لكل فرد منهم .

فمن رأى اعتداء على إنسان ضعيف وكان ذلك الاعتداء على روحه أو جسمه بقوة أو إكراه أو غلظة أو تجاوز حدود السلطة . كان له الحق فى الدفاع عن ذلك الضعيف القهور . وإن سكت عدّ جانياً شريكاً للمعتدى .

ومن علم أن شخصاً مجرمًا أو سىء السمعة يسعى لتولى خدمة عامة فى إحدى مصالح الحكومة وجب عليه التبليغ عنه لحماية الحكومة والناس وأن أحجم كان جانياً ، والفرق بين القذف والتبليغ أن الأول أساسه الإضرار بالشخص المقتوف ، أما الثانى فهو للدفاع عن الحق أو الشرف والفضيلة ، والتبليغ لا يكون إلا للجهة التى من شأنها كشف الضرر . وليس للشخص المبلغ عنه أن يشكو ما يدينه بسمعته لأن حقه هذا يسقط أمام حق هو أعلى وأسمى .

الفتنه — يكون التبليغ فتنة إذا تجرد عن غرض الدفاع عن العدل وحماية الجماعة وكان الدافع له بواعث خسيسة من حب الانتقام ، أو السعى وراء منفعة أو الأنصبة لعوائل الحسد والغيرة .

والفتان كالمقاتل واللس والفتناب . ويكون الفتنة على صور شتى . فقد تأنى فى حديث ، أو بمكتوب مجهول الاسم ، أو يقال فى جريدة ، أو بتقديم معلومات لئلى سلطة أو ولاية ونحو ذلك .

والنخبة سلاح الماجز الجبان

نقل الكلام — يقرب من الفتنة ما يسمونه نقل الكلام ، وهو نقل الأحاديث لمن قبلت في حقه أو تمنعهم أمرها بقصد الإضرار بها ، أو بذر الشقاق بين الأصدقاء ، وتكدير صفو العائلات ووقوع الاضطراب والأقسام والتقطع بين الناس ، قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية)

من النقد — قال الشاعر بوالو : ما يقال من سوء في حق الغير لا ينتج إلا سوءا . تلك قاعدة قديمة في علم الأخلاق ، ولكنها غير ذلك في علم أدبيات اللغة والفنون ، إذ كان للنقد فيها حقوق ومزايا لا تنكر ، فهو ليس بالنبية ولا بالنخبة ، لأنه لا يتناول الأشخاص وإنما يتناول المؤلفات ليس غير ، يزنها بميزان الذوق السليم ، وقواعد العلم الصحيح ، والآداب الحقة ، دون التعرض للأشخاص

امتراس الدموال

من الملكية — كل ما تقدم من الحقوق لا نزاع فيه ولا جدال إلا حق للملكية ، فقد صادف آراء مختلفة ، ومذاهب متباينة . أما تعريفه عند الفقهاء فهو : « حق المالك في الانتفاع بما يملكه وفي التصرف فيه بالطرق الشرعية » وحق للملكية في جميع الشرائع وقوانين البلاد المدنية « حق محترم ومقدس » كذلك عند علماء الأخلاق لحق الملكية ما للحياة والحرية من الحرمة والذمار . أولاً إن الملكية بمنزلة بطيئتنا بدليل ملكيتنا لجسمنا وقواه وعقلنا وملكانه : فنحن نولد مملأين . ثانياً : لا يمكننا أن نعيش إلا بمجاجة ما هو ضروري للحياة ، فالإنسان الوحشي لا يعيش بغير الكوخ والقوس والنشاب والصيد والقتل . كذلك الملكية لازمة وضرورية لحياتنا ورقبها حيث العيش كل يوم في مزيد وجديد ، وقوى الإنسان يدركها الضعف والوهن على أطراف الزمن ، والتقدم في السن ، وإلا سحقتهم هموم الحاجات المعيشية .

وما دام معنى الملكية مشتقاً من طبيعتنا . وهى ثمرة أعمالنا فهى مضافة إلينا وملحقة بنا ، أى هى جزء منم لوجودنا . وتكون حتماً محترمة ومقدسة كشخصنا . ويرتبط بحق الملكية حق الإرث ، وكل ما يملكه الانسان يمكنه أن يتصرف فيه كيفما شاء ، وله أن يوصى به من بعده لمن يشاء . ولكن لما كانت الأبناء أقرب الناس إلى والديهم كان المفهوم طبعاً أن نية الوالد فى من يرثه فى أمواله لاتمدى أبنائه ، وعند عدمهم أقربيه . وليس لأحد أن يمنع انتقال تلك الأموال إليهم أو حرمانهم من الانتفاع بها . فمن مات عن غير وصية انتقل ماله إلى ورثته العييمين وهم أولاده أو أقربيه

الملكية والعمل — من الأمور الواضحة إسناد حق الملكية للعمل ، لأن العمل مصدره الإنسان ومجوداته . فإذا نتج من ذلك شيء كانت له حيازته الشرعية لأنه ثمرة عمله ، ولولاه ما وجد فإذا زادت ملكيته بالمعاوضة والبيع والشراء وأصبح مالكا للثروة عظيمة ألا تكون فى حيازته وملكته ! وهل تتغير صفتها بنائها وازديادها ؟ كلا

ولكن هذا المعنى لم يدفع اعتراض المعارضين القائلين بأن الملكية لم يكن أسامها دائماً العمل ، بل كثيراً ما تكون آتية من ناحية الإرث . فإذا قلنا إن المحترم فى ذاته هو عمل الورث الذى تعب فى تكوين الثروة وإرادته ، وإن كل طعن فى حق الإرث يؤدى إلى اضمحلال العمل وكسر العامل الأقوى من عوامل الثروة .

كان لهذا القول نصيب عظيم من الصحة ، ولكن يرد علينا أن العمل وإن كان عاملاً أصلياً فى تكوين الثروة إلا أنه ليس هو العامل الوحيد ، بل هناك عوامل أخر بدونها لا يتم العمل ولا تنجح الثروة ، كالمادة الأولية والآلات . فمن الذى يقول إن صاحب المصنع الذى قد يجمع ثروته بعمله الفردى ؟ وأين تعب المال ؟ وماذا يكون مقدار هذه الثروة لولا هؤلاء المال ؟ فهل يقال إن هؤلاء العمال تدفع لهم أجورهم وبذلك لا يكون لهم عهد ما فى عنق صاحب المصنع ؟! وهو

فى حل من مطالبهم بعدد وكيف يظن عاقل أن أجورهم متناسبة مع علمهم فى تشييد تلك الثروة الضخمة التى يؤول أحرها إليه وحده ؟
إذا جعل أساس الملكية هو العمل الفردى ، قول ضعيف وحجة وإهية قد تسقط هذا الحق نفسه . من المناقشات فى حق الملكية وتوزيع ثمرات العمل وأرباحه بين للمعامل والعمال وتفاوت أهل أوربا فى الثروة بين غنى يملك القناطير المتقطرة ، وقدير مدقع لا يملك قوت يومه نشأت مناهب الاشتراكيين والمسيئة الاجتماعية التى عز على الاقتصاديين حلها إلى اليوم

(٦) الانصاف — وإهبات الوظيفة — الوفاء بالعهود

الزمر — الانصاف — العهود — الرقة . هذه الفضائل الأربع من سمات العدالة . فالذمة هى العدل الشرعى ، والانصاف العدل الطيبى ، والصدق أو سلامة النية هى الوفاء بالعهود والوعود ، والرقة هى حدة الذهن وصفاء العواطف فى القيام بالعدل والاحسان

فإذا قلنا : رجل ذو ذمة ، معناه أنه رجل يقوم بإجبات الحياة للدنية بكل دقة . وإذا وجد شيئاً رده إلى صاحبه ، لا يضر انساناً فى حقوقه ، يراعى العدل بمراعاة القانون الوضعى بالدقة . وفى لغة العوام يقال : رجل أمين ، ورجل ذو ذمة . وكلاهما واحد تقريباً ، وأن الرجل الأمين هو الذى يقوم بجميع إجبات العدل بوفاء تام . أما الرجل ذو الذمة فلا يضر بانسان .

والرجل المنصف هو الذى يركن إلى ضميره فلا يتوارى خلف القوانين الوضعية حتى إذا منحته تلك القوانين من الحقوق ما زاد عن حاجته تنازل عنه ، كذلك إذا رأى فى استعمال حقه بهامه جوراً وإجحافاً . وقد جاء فى اللئل الإخراط فى العدل إفراط فى الظلم . فبالانصاف تتلطف شدة العدل المحبوك ، والرجل النصف يقوم بإجبات العدل بالقسط ، كل وما يستحق . والرجل الصادق يخضع لنواميس الشرف وينفى بهودها . كل كلمة تخرج من فيه تربطه بوعده كأنها عقد من العقود المكتوبة .

لاتكفى الزمة في تلقيب صاحبها بالرجل الصادق ، أو الرجل الشريف ، ذلك القلب الجميل ، بل لابد من اضافة بمواطف أعلى وأسمى ، وضير أرق وأوفى ، لأن القوانين كفيلة بمقابلة الاخلال بالنزاهة ولكن الاخلال بالصدق والشرف والرقه لا عقاب عليه إلا من جانب الضمير والرأى العام .
والرجل الرقيق ذو حلق ومهارة في إرضاء الناس ، لا ينصرف عن مجلسه لإنسان مجروحاً في عواطفه ، ولا مريضاً في آماله . له ذوق ومناسبات في العطاء أو المنع ، وفي إظهار شكره ، أو إبداء نصحه ولومه ، واغراضه ، الرقة لا تجعل الانسان محترماً فقط ، بل وتجعله محبوباً كذلك

واجبات الوظيفة — الانسان الذى لا يقوم بواجبات وظيفته بصديق وأمانة يحل بواجب الزمة. والقيام بواجبات الوظيفة ليس بالواجب الفردى لحسب بل هو واجب اجتماعى ، لان الجماعة لا تقوم قمتها إلا بتضافر الأفراد وتعاونهم ، كل في أداء واجبه ، والخدمات المطلوبة منه ، ومن لم يقم بواجبه كان كالص. يعيش عيالا على غيره ، فالطبيب ، والصيدلانى ، والتاجر ، والصانع ، والمهندس ، والموظف ، والنائب (عضو مجلس النواب) والمدرس ، والناخب ، والمحامى ، والكاتب ، وغيرهم يخلون بواجب الزمة ويضرون بمصالح الناس إذا لم يقوموا بواجباتهم الوظيفية حق القيام .

الوفاء بالعهود — تعهد أى فرض على نفسه بمقد تم باختياره التزاماً لغيره ، وخول ذلك الغير حق المطالبة بالأداء . والوفاء بالتعهدات صورة من صور العدل الاصلية تحميها من الغش ، وشرط لازم للحياة الاجتماعية ، لأن الجماعة لا تبقى أدياً . أو مادياً إلا ببقاء تبادل الخدمات بين أفرادها . وهذا هو سر تقديس العهود والعهود التى يقددها الناس فيما بينهم ، وعلى الأخص فى المسائل القائمة على المنفعة . وأساس همه التعهدات عدم مخالفتها للأداب أو النظام العام ، وإلا فهي باطلة من نفسها . وعدم الوفاء بالتعهدات قد يقضى إلى دفع تويض لمن أبطأ فيه الوفاء به من المتعاقدين .

الفصل الثاني

في الجمعية المدنية — أو الدولة

(١) **الوطن والموتنية** — الوطن لغة أرض الآباء والجدود . وهذا التعريف وإن يكن مبتوراً إلا أنه بليغ في معناه . ففيه معنى الصلة بين الحاضر والماضي . وفي الاصطلاح : الوطن الذي تولد فيه ، والأمة هي التي نحن جزء منها ، والجمعية السياسية هي التي نحن من أعضائها . ومعنى الوطن يشمل مجموع المنظمات والمقائد والتاريخ والآثار للكونة لثراث شعب واحد يسكن أرضاً واحدة . والعناصر التي يتكون منها الوطن إما عناصر طبيعية كوحدة الجنس أو الأصل والأرض واللغة . وإما عناصر معنوية كوحدة الأخلاق والعادات والشرائع والتاريخ . وعلى كل حال فإن هذه العناصر ليست ضرورية مطلقاً لتكوين الوطن ، فإن معظم الممالك مكون من أمم مختلفة وحدث بينها الدولة . وحسب الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا ، وإنجلترا ، وسويسرا ، وغيرها

على أن الراجح عند علماء الاجتماع في تكوين الوطن والأمة ، هو الروح للشترك . ويكون هذا الروح أمران : ماض وحاضر ، فالماضي هو ذكرى مجد الآباء الأولين ، وحضرتهم وشدايدهم ، وأعمالهم في تشييد المدينة التي تعيش فيها . والحاضر هو إرادة الجماعة في المحافظة على جيلهم ، وإعلاء شأن ما ورثوه عن آبائهم . والعمل للوصول إلى غاية واحدة ، هذه الوحدة المعنوية التي تجمع بين أرواح جميع المواطنين ، فتوحد من أفكارهم ، وعواطفهم ، وشيئتهم فتصيرها كأنها كتلة واحدة هذه الوحدة ليست من عمل القوة ولا القوانين ! ولكنها فعل الطبيعة والزمن . قد تلحق المعاهدات أو القوة لإقليم أو إقليم بوطن ، ولكنها لا تصله من وطنه الطبيعي

ليس الوطن الطبيعي ابن يومه أو عامه ، وإنما هو ابن ماض طويل تنطوي

في ثنائه صنوف من الجهاد والضحايا ، وكنوز من العلوم والآداب والفنون ، وأنواع البلايا . والبلايا أقوى مايؤلف بين القلوب ويوحد بين الغايات ، كما دلت عليه العبرة ، وثيقته الاختبار

الأمّة — والدولة — والحكومة

الأمّة جيل من الناس تربطهم صلة من الولادة والنشأة والدولة اجتماع جيل من الناس يسكنون أرضاً بعينها ، ويخضعون لشرائع واحدة ، ولم حكومة ذات نظم واحدة والحكومة هي مجموع الأشخاص الذين يمثلون الدولة ويدبرون شئونها يصلح من أمر الدولة ويزيدها قوة ورسوخاً اتحاد الدين والجنس واللغة وقد تقوم الدولة بغير ذلك فالفرق بين الدولة والأمّة أن الدولة يجمع أفرادها روابط سياسية ، أما الأمّة فتجمعها روابط مدنية

الأسرة — والوطن — والبشرية — الجماعات الطبيعية التي يسكن لهاها بنو الانسان ثلاثة : — الأسرة ، أو (العائلة) والوطن ، أو (الأمّة) ، والبشرية . فالبشرية تتكون من الامم ، والامم من الأمم والأسرة هي الجماعة الأولى أي نموذج الجماعات والأهل فيها . وفي (الأسرة) يولد الانسان وينشأ ويتأهب للحياة ليكون انساناً ووطنياً ، فالأمّة هي طائفة من الاسرة أو هي الاسرة مكررة والبشرية مجموع الامم أو هي أسرة واحدة تسكن وجه الأرض . محبة الاسرة هي الانعطاف الذي يربط أعضائها بعضهم ببعض ، ومحبة الوطن كذلك ، ومحبة البشرية هي الانعطاف الذي يولده اتحاد الأصل ، والطبيعة ، والغاية من هذا الوجود .

لأن محبة الوطن تتضمن محبة الأسرة ، ومحبة البشرية تتضمن محبة الأسرة والوطن . وإلا فكيف أحب وطني إذا لم أحب أهلي أولاً ؟ أو كيف أحب البشرية إذا لم اكن أحب أهلي وأبناء وطني ؟

يبدأ كل شيء في الأسرة ويؤسس فيها ، وقيمة كل أمة بمجموع الاسر التي تتكون منها ، وقيمة البشرية بأسرها أو التغيير من جلالها يجب أن يبدأ من الأسرة لانها نقطة البداية

على الانسان أن يعمل الخير للجماعات الثلاث على السواء : وليس له كما قال (فينلون) أن يهدم أسرة ليستبقى نفسه . ولا يضيع وطنه ليزيد من شأن أسرته ، ولا يسعى في مجد وطنه بأن يدوس حقوق البشرية

معنى الوطنية — الوطنية أو حب الوطن يحتاج لتعقل وروية كسائر ضروب المحبة والليول . فحتى كان حب الوطن تحت سلطان العقل كان فضيلة وشجاعة وبهاولة : أما إذا دخله التحزب ، أو الجهل ، أو الأنانية ، كان شهوة من الشهوات الضالة للمستطيرة . والوطنية عاطفة وواجب . فهي عجة الامة لنفسها وما يشعر به كل عضو من أعضائها نحوها . هي الاخلاص نحو الصالح العام ، ومظهره في وقت السلم الطاعة للقوانين ، وآداء الواجبات الوظيفية ، وفي وقت الحرب تقديم الضحايا التي يتطلبها الوطن ، أو ما يقدمه كل وطني من نفسه لخيره وكفاية الدفاع عنه

والوطنية الحققة هي (١) هي اقتداء للمصلحة العامة بالمصلحة الخاصة ، والدفاع عن المصالح للأدبة والأدبية للوطن ولو كانت الحياة ثمناً وفداء (٢) محبة القانون وحمل الخير على محبته واحترامه ، إذ كان القانون منطق العدل بلسان الوطن (٣) المساعدة في تأييد النظام الذي هو شرط من شروط الحياة الاجتماعية ، والحياة الفردية (٤) الاشتراك في الانتخابات العمومية مع الانصراف التام عن ظلم الغير فرداً كان أو طائفة أو حزباً ، وعن الاستخفاف بمصالحهم ، وكذلك بحجبة الثورات ، ومخالفة الاصول والنظامات ، والاقتصار على طلب النافع من أسباب الرقي المعصري ، والتربية الاخلاقية ، والاصلاحات النافعة ، تختلف الأفراد في تحقيق وطنيتهم باختلاف استعدادهم وأذواقهم ، فهذا تسكره الانتصارات والوقائع الحربية ، وهذا تهزه نشوة الفضائل الاخلاقية ، وآخر تطربه فنون الآداب والحقائق الاقتصادية وكل عاطفة من هذه المواقف طبيعية وممدوحة في ذاتها ، ولكنها لا تقيد منفردة ، بل بمجموعها فتكون حقيقة الوطنية . وليست الوطنية

بما نفة من محبة الأئم الأخرى ، وتقدر أعمال رجالها ، وما قدموه للانسانية عامة .
وليست هي محبة بالقول والخطابة والأعاني والأشيد والتعصب الأعى ، وإنما هي
الطاعة للقوانين ، والتعليم ، وإصلاح العادات والأخلاق ، وتقديم القدى والضحايا
لحماية الوطن وشرفه واستقلاله

الدولة والقانون — وقع في أغلب العصور توافق بين الوطن والدولة مع
اختلافهما عند علماء الاجتماع والسياسة ، فقد تزول الدولة ويبقى معنى الوطن
صريحاً مفهوماً . هذه (بولونيا) زالت عنها الصفة السياسية . وهي الدولة باقتسامها
بين روسيا وبروسيا والنمسا في القرن السابع عشر ، ولكن لا ينكر عليها إنسان
أنها وطن أهلها . وكذلك قد تجمع السياسة تحت لوائها بلاداً مختلفة ، وهي مع
ذلك ليست وطناً واحداً لكل هؤلاء الشعوب . فالدولة هي قبل كل شيء أفراد
خاضعون لقوانين وشرائع واحدة ، ولم سلطة سياسية واحدة

يجب أن يكون لكل دولة نظام كفء لصد الغارات الأجنبية التي يمتشي منها
على سلامتها . والقتال الداخلي التي تخل بالأمن والراحة العامة ، لأن الغرض من
الدولة تقرير نظام يكفل الحياة المشتركة وإيقاف كل عند حده ، وحماية مصالح
الأفراد ومنع التعدى عليها . وبالجملة ضمان النظام العام

الاصل في الدولة — نظرية العقد — يظهر للمتأمل أن الدولة حمل ذاتي
قام به الانسان لعجزه عن العيش منفرداً ، وخوفه الغلبة عليه من القوى إذا اتصل
بجمهورية القوم وخالطهم وساكنهم . فالضرورة زجت به بين أمثاله . ولكن العيش
للمشترك قد يستحيل إذا لم يجتمع رأى الجماعة ويحدد وجهتهم في احترام حقوق
بعضهم البعض . أما في الخيال فيرى الانسان أن الدولة شر لاصق بالأرض ومن
حليها . وأما في الحقيقة فإنه يراها ضرورة قاضية . على أن بعض الفلاسفة يرى
أنها عمل مدبر صناعي . قال (هوبز) ان القوم في العصور الأولى عاشوا في نزاع
وجهاد بينهم وما كانوا يعرفوا غير حالة واحدة هي « حالة الحرية » وما لبثوا أن

أدركوا أن « حالة السلم » أنفع لهم وأسلم . وتمت كتبهم على إنشاء قوة القاهرة وظيفتها مع الأتانية الشخصية ومحوها . من ذلك يقول إن الدولة ذات أصل تاريخي ، وأنها وجدت باقيا فلي

ويظن لأول وهلة أن رأى (هوبز) قريب من رأى روسو ، والحقيقة أن بينهما بوناً شاسعاً . لأن الأول يتكلم من الوجهة الفعلية ، والثاني من الوجهة القانونية . يحاول (روسو) إيجاد الشروط اللازمة للدولة لتكون ساطتها متفقة مع الحرية التي هي حق طبيعي لكل فرد . أما (هوبز) فيقول إن القوم قد أنشأوا الدولة لتخلص من حالهم الطبيعية وأما (روسو) فيقول إن القرض من إنشاء الدولة أن تقوم مقام الانسان في حالته الطبيعية « لأن الانسان خلق حراً ، ومع كل فاته في أغلال أبنيا وجد » فرأى (روسو) أنه لا يوجد للدولة إلا شكل واحد يتفق مع الحقوق اللاحقة بالانسان ، وهي التي توجد بناء على عقد يتم بين الأفراد أنفسهم يصرحون فيه بنية الإرادة العامة عن إرادة كل فرد منهم حتى إذا ما خضعوا لهذه الإرادة . فكانهم خضعوا لأنفسهم . وبالجملة فإن رأى روسو ليس شيئاً آخر غير إعلان سلطة الأمة والاعتراف بها . ولا يبعد أن يكون رأى روسو الذي قاله في كتابه (العقد الاجتماعي) قد تم بين أفراد الجمعية الأولى فعلا فنقول قد تطابقت الحقيقة والخيال . ولكن (روسو) لا يسأل إن كان قد وقع ذلك أم لم يقع . لأن هذا الأمر لا يهمه كثيراً .

وما قبية رأى (هوبز) ؟ يذهب هذا الفيلسوف إلى فرض وجود أشخاص على انفراد ، وكل يعيش في عزلة تامة . على أن هذا القرض خيالي محض ، لأننا مهما توغلنا في عصور التاريخ لا نجد إلا جماعات . لأسباب لأنه من الخطأ تصور وجود أشخاص لا يختلط بعضهم ببعض ، ثم يتقاربون برادتهم واختيارهم ويشكلون دولة بإرادة وتبدير . ليس القرض مما سبق أن تأريفي هذه النظرية جملة وإنما إذا لم يكن هناك إرادة صريحة فليفرض الاعتراف بوجود إرادة ضمنية . فلذا كان هؤلاء قد ألتجأوا إلى تشكيل الدولة أما كان ذلك لإرادتهم الخروج من الحالة الطبيعية التي وجدوا فيها ، وليعيشوا خيراً مما كانوا ؟

بهذا المعنى يمكن الوصول إلى القول بأن كل دولة نشأت بالإرادة الأولى للذين شكلوها ، والآن ألا نجد هذه الإرادة كائنة في أنفسنا ؟ ليس الفرد في الدولة كاتلخية في تركيب الجسم . لأنه مع كونه جزءاً منها فإنه حافظ لشعوره الذاتي ، وأنه بهذا الشعور يمكنه الانفصال عن المجموع والتنازل عن حقوقه فيه . فإذا بقي وعاش في الجماعة فهو قبول منه ورضى بكل ما يتم فيها ، أو بعبارة أخرى إن هناك عملاً إرادياً من ناحية . وهذا العمل الإرادي قابل للتجدد في كل آن ، بدليل سقوط كل دولة تفقد ثمة أفرادها جميعاً أو الأغلبية من بينهم . كذلك لا يوجد إلا دولة واحدة يمكن الاعتراف بها من الوجهة الأدبية . وهي التي تكون سلطتها مظهراً لإرادة جميع الأفراد ولا تكون لإرادة فرد مستبد برأيه وعلى ذلك فإنه إذا لم يكن المقعد الاجتماعي حقيقة فسيبقى المثل الأعلى المرجو والغرض المأمول .

الفرد والمرونة — تتعارض حقوق الدولة والفرد ، وكل نظام اجتماعي على ما يظهر يشتمل على هذا التناقض ، تناقض بين حرية الفرد وسلطة الدولة ، لأن الاعتراف بحق أحدهما انكار لسلطة الآخر . فكيف يكون التوفيق بين الحرية والسلطة ؟ وفي الواقع إن هذا التعارض لم يخل من زمن من الأزمان .

وفي العصور الخالية كانت الدولة هي السلطة القاهرة ، لها أن تتدخل حق في أعماق الضمائر ، وفي تقرير الفضيلة ، والعقائد الدينية . فكان الفرد لا حقوق له عندها . إن هو إلا عبد رقيق يتصرف فيه للمالك كيف يشاء . وبالجملة انكرت الدولة على الفرد وجوده ، وداست بقدمها أقدس حقوقه ، على أن وظيفة الدولة الاحترام التام لحقوق الفرد ، لأنها حقوق مقدسة لا تستطع بفعل أية سلطة أو زمن ، وشرط دخول الفرد في الجماعة ألا يفقد من حقوقه شيئاً ، ولذلك حرم على السلطة التدخل في أعمال الضمائر والمعتقدات ، وكان أول واجبات الدولة حماية حقوق الأفراد . فإذا خالقت ذلك خالفت وظيفتها والغرض منها ، وآذنت بإلزام الحرية الفرد تقيد سلطة الدولة حيث العدل هو الغاية ، وسلطة الدولة بتقيد

حرية الفرد حيث العدل هو القانون . فعلى الدولة احترام حقوق الفرد ، وعلى الفرد احترام حقوق الغير إذا أراد أن لا تعرض له السلطة العليا . وبذلك ينبنى القول بأن الدولة تنشئ وثاق الفرد وتمسك عليه حريته

هى على العكس تزيد في تحريره ، وليس في سلطتها ما يفيد انكار حقوقه ، بل تعيد تأييدها وحمايتها

ليست الحرية كما قلنا الاستسلام للارغبات والشهوات الطبيعية ، وإنما هى الطاعة لقانون وهو الضمير . ليست الحرية الاستسلام للطبيعة البشرية ، وإنما الحرية في السيطرة عليها وتنظيمها .

إذاً فالإنسان يذلل من شهواته بمراعاة النظام الاجتماعى ، وفيه يكون أكثر حرية من تذله شهواته . وعلى الخصوص ذلك الذى يعرف كيف يعين عن نظام نفسه الداخلى وسط ذلك النظام الخارجى ، وپروض نفسه على الطاعة بفكرة الواجب ، لاریب أن حرته تكون اوسع وأكمل . مما تقدم يرتفع ذلك التناقض الذى قالوا عنه ، ولا يبقى له أثر الا فى مخيلة أصحاب المذاهب الفوضوية الذين انبرى لهم الكثير من الحكماء والفلاسفة وودوا عليهم اقوالهم بالحجج والبراهین ، وحتى فى الخيال لا يكون لهذا التناقض محل ايضاً . لانه كما قلنا تستمد الدولة سلطتها من الفرد نفسه . فليس من الحق إذا القول بان الدولة تعيد الفرد . والحقيقة ان الفرد يقيد نفسه بالدولة طالبا الاحتياط لنفسه من نفسه

وظيفة الدولة — تحرير الافراد والاشتراكية — وصلنا بما تقدم الى الاعتراف بان للدولة وظيفة اصلية ، وهى وظيفة العدل . اى تأييد كل فرد من افرادها في استعمال حقوقه وضمان السلام والطمأنينة للجميع . كل ذلك حاصل الاتفاق عليه ، ولكن هناك خلاف قائم على مسائل اخرى بين مذهبين خطيين ، مذهب تحرير الافراد ، ومذهب الاشتراكية .

فعند اصحاب المذهب الأول . لا يكون للدولة غير تأييد النظام العام ، واتخاذ الوسائل الضرورية لحماية كل عضو من اعضائها تلقاء مظالم الآخرين . ومتى صاد

«الآن» واستقرت الراحة تم واجبها وتناهى عنها . فليس لها التدخل فى أعمال الأفراد الخاصة . لأن لكل فرد الحق فى عمل ما يراه صالحاً لنفسه من أعمال ومشروعات سواء بالاشتراك مع غيره ، أو بالقيام بها بمفرده ، وكل تدخل من الحكومة فى مثل ذلك يعتبر اعتداء على الشخص البشرى ، وتهديداً للحرية الشخصية ، وخطراً كبيراً على « الاقدام الشخصى ومواهب الابتكار والابداع » . وهى كما لا يخفى مصدر عظيم من مصادر الثروة العمومية وبالجملة فهذا المذهب يرجع بسلطة الدولة إلى حد الضرورى ليس غير .

وعند الاشتراكيين عكس المذهب السابق :

يريد الاشتراكي أن يلقى على عاتق الحكومة الشئ الكثير من أعمال الأفراد . يزيد تدخل الحكومة لتمحو ما بين الناس من التفاوت العظيم فى الثروة ، وتملأ كلاً ما يكتبه بحسب استحقاقه . يقولون : إن مذهب تحرير الأفراد يحتم ضرورة احترام الحرية ، ولكن تنازع البقاء المتروك وشأنه يسمح للقوى أن يهدم الضعيف ويتحكم فيه . وصاحب العدل يستغل قوى العادل بلا شفقة ولا رحمة . وبالجملة فهم يطلبون تغيير نظام الجمعية ، لأنه بالرغم من تقدم العلم المعجيب لم يكن ذلك النظام وافياً ومؤدياً إلى السعادة البهامة ، ولا جديراً بتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً . فهل النرض من الحياة بين الجملة أن يعيش ذلك العيش اللهي ؟ إذا كانت الحرية مبدأً لحق الوجود كذلك ، بل وقدم على كل حق آخر . وعلى الحكومة ضمان حمايته قبل كل شئ ، وذلك بحماية الضعفاء ، ومن لم يسعدهم جدهم بالوارث والوصايا ، من مغالمة الأقوياء بتعديل القوانين تعديلاً يتناسب مع مقتضيات العدل والانسانية ، كل من المذهبين فى ثناياه جانب من الحقيقة . فالأول يدفع بحق من الاقدام الشخصى وملكة الاقتراح والابتداع ، وهو لا يوضع شيئاً فى الحقيقة . لأنه إذا أصبحت الحكومة تعمل عمل الأفراد وتوزع الثروة تحتد نار المباراة والتنافس ، أو بعبارة أوضح ركدت ربح الحياة العملية ، ووقعت الجمعية فى الجود نحو الانحطاط .

والمذهب الثانى يقول: إذا كان من واجب الحكومة احترام حرية كل فرد ، فلم لا يكون من واجبها أيضاً حمل الغير على احترام حرية ذلك الفرد ؟ إذا أجبنا صاحب مصنع بمحقوق عماله ، أو فرض عليهم أعمالاً لا يطبقونها ، أو أعطاهم أجوراً فافهة ، فهل يحق للحكومة أن تنجس عن إبطال هذه المظالم وتقول إن ذلك لا يعينى ؟ كلا لأن احترام الحرية حمايتها ، وإعطاء كل إنسان الوسائل التى يتحقق بها حفظه فى الحياة . وليس من واجب الحكومة اتخاذ الوسائل الضرورية لحماية كل فرد من أفرادها كي يستمتع بالوجود فى هذه الحياة الدنيا على قدر الامكان ؟

وظيفة الدولة نحو العدل والمنافع العمومية والخصاصة — مما تقدم نعلم يقيناً لماذا جعل من واجبات الحكومة عدا إقامة العدل القيام بالأعمال ذات المنافع العامة . فقد توجد مشروعات نافعة جداً للنفع لحياة المجتمع ورفيه وسعادته ، وبما أنها تقيد الكل بصفة عامة ، ولاهم فرداً بعينه ، ولا يقبل القيام بها فرد من الأفراد ، ألقيت مثل هذه المشروعات الكبرى على عاتق الحكومة . مثل القيام بنفقات الجيش ، وتحصين الحدود ، وإنشاء العارق والقناطر ، وتنظيم المحاكم والبريد ، وبالجلة ما يهيم الأمن والراحة والرفاهية المادية للأمة

يضاف إلى ذلك أيضاً وظيفة القيام بالأعمال الخيرية لتخفيف البؤس والشتاء المستحكم على كثير من أفراد الجمعية كتأسيس للملاجئ والاصلاحات للأطفال والشيوخ الذين لا معين لهم ، وللسنشفيات للرضى وغير ذلك يساعدها فى ذلك ذوى القلوب الرحيمة من أهل البر والإحسان

سلطة الدولة — فصل أنواع السلطة بعضها من بعض — سهل علينا تقدم معرفة السلطات الأصلية التى تدخل فى كيان الدولة . عرفنا أن الدولة هى «**دولة منظمة بقوانين**» — هذه القوانين تحتاج لسلطة تنفذها وتتخذ ما يلزم الأمة

منها ، هذه السلطة هى المعروفة «**بالسلطة التشريعية**»

ولما كان وضع الشرائع والقوانين وتلويها لا يكفى لتحقيق فائدها وإنما

لطلبيةها هو الغرض الثانى منها وجدت **السلطة التنفيذية**

وضعت هذه القوانين لمصلحة النظام العام فوجب احترامها . فإذا ما خالفها
إنسان وجب أخذه بقوة محدودة هي وظيفة السلطة القضائية

هذه السلطات الثلاث متميزة في ذاتها ، ولكن القائم عليها يجب ألا تعتبر
ملائكة معصومين ، بل هم أناس يمرض لهم الخطأ والزلل ، ويدخلهم الليل
والهوى وتجاوز الحدود . ولذلك إن كان للحكومة حق مراقبة الفرد فوله للمراقبون
تجب مراقبتهم أيضاً . والطريقة المثلى لهذه المراقبة هي فصل أنواع السلطة توازناً
فعلياً يمنع كل منها أن تتجاوز حدودها وبذلك تكون حقوق المحكومين مصونة
بضمان أتم وأوفى ، وأول من قال بفصل السلطات بعضها عن بعض الشهير (منتسكيو)

الديموقراطية والجمهورية — يقوم بعبء الحكم على وجه خاص السلطة
التنفيذية . وهي المعروفة عادة « بالحكومة » وهي كما يقال رأس الدولة وقد يستعمل
هذا اللفظ بمعنى خاص فيكون مرادفاً لفظ الدولة . لأنه القسم المدير لشؤونها ، وفي
الحكومة ينحصر كل شيء ، ومنها نخرج القوة الأولى المحركة للدواليب فروع
الإدارة المختلفة . فإذا صح حصر السلطة في يديها على هذا الوجه وجب أن يكون
مصدر هذه السلطة « الإجماع العام » أو « لإرادة الأمة »

ولقد كان الادعاء باستمداد سلطة الحكومة من القدرة الآلهية في المصور
للماضية عاماً سائداً في جميع أمم الأرض ، فلما استنارت العقول رفضت تلك الدعوى
وقضى عليها قضاءً مبرماً ، وأصبح الناس متساوين أمام الحق والعدل أينما كانوا ،
وليس لأحد حق التأثير على الآخرين بغير قبولهم . لم هذه الامتيازات التي
يتقلب على مهادها الوثير فريق من الناس دون غيرهم ؟ وكيف يفهم معنى وصول
السلطة والحكم إلى أبناء رجل بالإرث سودته بعض اللزاي على الآخرين وقد لا يكون
على كفاءة أو أهلية ؟ لذلك قالوا . إنه لا يتفق مع الأصول الأدبية المقررة من أنواع
الحكومات المعروفة إلا حكومة واحدة وهي التي فيها يخضع أفرادها إلى سلطة هم
مصدرها الوحيد يسمونها « بالديموقراطية » روحها سيادة الأمة ومثالها « الجمهورية »

والقاعدة في الانتخابات للمجالس: النياية ترك الحرية التامة للأفراد في انتخاب مندوبين عنهم ، وهؤلاء المندوبون ينتخبون نواباً يمثلونهم في المجالس النيابية . وهذه المجالس موزعة أعضاؤها على نسبة الطوائف المختلفة المكونة للامة بحيث لا تحرم طائفة مهما صغرت عن التصريح بانكارها ، والدفاع عن مصالحها . ولذلك كانت قبلة السياسة للمستقبل الآن تمثيل الأقلية بالمجالس النيابية ، أو التمثيل النسبي

الحرية السياسية والحرية المدنية — في الجمهورية يحكم الشعب نفسه فلا يكون هناك رعية أو رعاء ، بل وطنيون وأناس أحرار . لكل واحد منهم حق الاشتراك في الحياة السياسية ، والمساعدة في الاعمال العمومية ، والادارة العامة ، ووضع القوانين ، كل ذلك بالواسطة ، ولكنه اشتراك فعلى على كل حال . وهذا ما يسمى « بالحرية السياسية »

وفي مثل هذا النوع من الحكومات لا توجد امتيازات لأفراد ، أو طبقة من طبقات الأمة ، من الطوائف ، ولا تعرف للعاقبة من شيء من الواجبات العامة أو نحوها . لان جميع الوطنيين متساوون لدى القانون فلا يعنيه اختلاف الناس في المال أو الدين أو الجنسية ، وواجب كل منهم احترامه والخضوع لأمره ونواحيه . وهذا ما يسمى « بالحرية المدنية » بمعنى أن الناس جميعاً يتمتعون بحقوق واحدة تحت حماية القوانين الاهلية .

وبما أن القوانين يضمها الجميع فيتعين أن تقوم لمصلحة الجميع ، أعني أنه مادام القوم متساوين في وضع القوانين فهم متساوون كذلك في احكامها . لذا تكون الحرية المدنية مصدرها وضئها في الحرية السياسية .

واجبات الوطنيين — من السهل بعد الآن تحديد الواجبات الخاصة بالدولة أول الواجبات على الوطني الاشتراك في الانتخابات ، بذلك يكون قد اشترك مباشرة في الحياة العمومية . والامتناع عنها يمد تنازلاً منه عن جريته ، ورضى بحكم العزلة . وليس بهم مجرد الاشتراك في الانتخابات بل ما بهم هو حسن الانتخاب ، أى انتخاب من يعتقد أنه أئتم من غيره لمصلحة البلاد من أهلها القادرين على

الصراحة وقول الحق والنظر الصائب لا أن يبيع صوته ، ولا أن يعطيه هدية ، ولا أن يطيع غير ضميره ، ولا يذعن لتأثير أو ضغط يأتيه من كبير ، أو عظيم ، أو طاغية . والا ضاعت فائدة دخول الانتخاب واستوى فيه الحضور والغياب . هذا ويجب على الوطني أن يحترم نوابه والقوانين التي يضعونها ، وكذلك الموظفين الذين يعينونهم في مصالح الحكومة المختلفة للقيام بفروع السلطة الضرورية للنظام العام إن فوز النائب في الانتخاب يجعله حراً في عمله ، وليس لاحد أن يضايقه برجاء أو لوم ، أو ضغط ، ولما كان مجرد واسطة ، والنائب ليس كذلك ، بل هو وكيل مفوض يفعل ما يراه صالحاً غير مسئول إلا أمام ضميره وذمته كذلك توضع القوانين للمصلحة العامة ، وبناء عليه تكون المصلحة الخاصة لا اعتبار لها لمزاج المصلحة العامة . ولما كان وضع هذه القوانين بواسطة نواب الأمة بمعنى أن الأمة نفسها هي الواضعة لها . كانت كل مخالفة أو تصد لهذه القوانين من أي فرد تكذيباً لنفسه ، وهدماً لما بناه . كذلك من واجب كل وطني احترام من فوض إليهم تنفيذ القوانين لأنهم إنما يعملون بإرادة الأمة ولحسابها وكل فرد يقع منه عصيان عليهم أو تحزب ، أو اغراء على عدم الطاعة لهم ، كن عمله تناقضا غير معقول بين أقواله وأفعاله ، وقياماً منه ضد إرادته الخاصة . وبالجملة فإن احترام السلطة شرط أساسي للنظام والراحة في داخلية البلاد .

وكما بهم الدولة سيادة الأمن والراحة داخل البلاد يهملها كذلك صد كل غارة عليها من الأمم المجاورة ، أو الدفاع عن حقوقها ، وفرض الشاكل بينها وبين مزاحمها بما استطاعت من قوة . لذلك لا تستغنى الدولة عن جيش منظم ثقله وتدر به في زمن السلم . ومن أجل هذا كانت الخدمة العسكرية واجباً وطنياً يحتم على كل وطني تسليم البنية الحاقق بصغوف الجنود وقتاً كافياً للتعليم والتدريب استعداداً للدفاع عن البلاد وقت الحاجة . نعم لأن العسكرية من بقايا الوحشية القديمة وشر من شروور المصور المظلمة إلا أنها (شر لازم) لدفع غارات الغربين وصيانة حقوق الأمة عند الضرورة ، وما دام « السلم العام » لا يزال عهده بعيداً عنا فلا سبيل إلى الكف عن « السلم للسلع »

وناهيك ما لنظام الجندية من الأثر الفعلى فى أفراد المجتمع ، فانه يعلم الشعب الشجاعة ، واحترام النظام ، وعلو النفس ، وتحمل الشاق ، واجتناب السرف والرخاء .

كذلك تحتاج الدولة لأموال عظيمة لسد نفقات هذا الجيش وغيره من الاعمال والشروعات ذات المنفعة العامة . كذلك فرض على كل وطنى دفع الضرائب التى تقرها الدولة برأى نواب الأمة . قد تظهر لأول وهلة فداحة هذه الضرائب ولكن بالتأمل يرى الانسان أن هذه الضرائب المجموعة أقل بكثير مما يناله الوطنىون من المنافع والمزايا التى تقوم بها الدولة نحو البلاد داخلاً وخارجاً . ولوطن فى كل وقت أن يطلب من الدولة أن تكون جباية هذه الاموال على نسبة ثروة كل فرد من الافراد

واميليت الرومر — واجبات الدولة للمقابلة لواجبات الوطن للتقدم ذكرها هى واجبات رجال السلطة التنفيذية ، ورجال السلطة التشريعية ، ورجال السلطة القضائية ،

رجال السلطة التنفيذية — أول صفة يجب أن يتصف بها هؤلاء هى « الاستقامة » فمن دعى ليحكم غيره وجب عليه أن يظهر بمظهر القادر على حكم نفسه . أما من استسلم لشهوته أو استعمل سلطته فى تقع البعض والإضرار بالآخرين فقد أضاع احترامه بين الناس . وأنزل من قدره وقبذ فؤده . بل الواجب أن يجعل العدل رائده فى جميع أموره ، وأن يكون قدوة حسنة لغيره ، ويعلق طاعته للقوانين إعلاناً يدل على أنه أول الطامعين لها . وأن يكون ثابت الجنان رابض الجأش إذا قامت قياة الأزمات الداخلية ، أو حلت بالبلاد أخطار خارجية .

رجال السلطة التشريعية — ليعلم هؤلاء الرجال أنهم يشتغلون لمصلحة الأمة ولحسابها ، فعليهم الاهتمام بما يزيد فى رفاهية البلاد ، فينفردون فى حاجة الأمة ، ويتخيرون النافع للمجموع من الشروعات ويعينون الطرق المؤدية لتحقيقها ، وأن

يكون مبدؤهم « النظام والرقى » حيث تنغير الأحوال على الدوام ، سنة العمران منذ الخليقة ، وأن يملوا أن الوقوف تأخير وتقهر
بهذه الطريقة يمكنهم التحفظ في مصادمة الأذهان الجوحة التي تنبذ كل جديد والتوق من الاندفاع الشديد للنفوس إذا استهوتها الأفكار الحديثة ولم يكن الرأي العام فاضجاً لقولها وهضمها .

رجال السلطة القضائية — أول ما يجعل رجال السلطة القضائية أن ينصفوا به « عدم المحاباة » ومعنى ذلك تطبيق القانون على كل فرد « دون استثناء » عظيم أذى مال ، أوجه ، أقربي .
فالعدل يجب أن يكون واحداً للجميع على سواء . ومهما كان القاضي في أحكامه قاسياً فهو عادل ومنصف مادامت القسوة أوجبها دواعي الزجر ، فالقاضي يحكم مراعيًا درجة الاجرام ونسبة العقوبة للجريمة

مفهوم الأمم

يتقدم للدينية وتنور الأذهان بالعلم والفلسفة أصبح للأمم بين بعضها وبعض ما للأفراد من الحقوق والواجبات من الوجهتين الأدبية والاجتماعية ، باعتبار أنها مجموع أولئك الأفراد . وهل هي إلا اشخاص معنوية ؟ وأساس معاملة الأمم والدول بعضها لبعض لا يزال هو العقل والضمير ، كالمعاملات بين افراد الناس سواء بسواء

والقانون الدولي للبنى على العادات والتقاليد والماهدات مراعى فيه على قدر الامكان ، أصول العدل والاحسان ، واحترام الحياة والحرية والاستقلال والشرف والملك وترقى الحياة العمومية والتجارية . كل ذلك لاسفاد الامن وتأيد السلام العام بينها

تم الجزء الرابع ويليه الخامس في علم ما بعد الطبيعة

فهرس علم الأخلاق

الكتاب الاول فى الادب العام

- ٣ مقررۃ — اسلوب علم الاخلاقى — أقسامه
- ٧ الباب الاول — موضوع علم الاخلاق — الانسان — القانون الأدبى
أوقانون الأخلاق
- ١١ الباب الثانى — الضمير — طبيعته وآراء الفلاسفة فيه — المسؤولية
الأدبية والاجتماعية
- ٢١ الباب الثالث — الخير والشر — اساس علم الأخلاق — اساس
القانون الادبى
- ٢٦ الباب الرابع — السلوك الأدبى — اسباب القمل — معنوية القمل
نظرية (كنت) فى استقلال الإرادة
- ٣٠ الباب الخامس — الفضيلة والرذيلة
- ٣٤ الباب السادس — الشهوات — الفضائل الاخلاقية
- ٤٤ الباب السابع — الحق والواجب
- ٥٠ الباب الثامن — العدل والإحسان
- ٥٨ الباب التاسع — الوازع
- ٦١ الباب العاشر — مذاهب الفلاسفة فى قواعد الأدب

الكتاب الثاني

الأدب العملي

٦٩ مقدمة

٧٠ الباب الأول — أدب الفرد — الواجبات الخاصة بالقوة المدركة —

الواجبات الخاصة بالمحساسة — الواجبات الخاصة

بالإرادة — ربح الاستقلال الحق

٨٣ الباب الثاني — أدب الجماعة — الأسرة — الجماعة العامة — الجمعية

المدنية أو الدولة — وظيفة الدولة — سلطة الدولة —

الديمقراطية — الحرية السياسية والمدنية — واجبات

الدولة — حقوق الأمم

Biblioteca Alexandria



0227372